



Rafael Hupsel

EDITORIAL

A produção científica em tempos de crise

Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino, Sylvia Caiuby Novaes

ARTIGOS

CTramas locales de relación y burocracias judiciales: análisis etnográfico de un juicio de lesa humanidad en una ciudad del nordeste argentino

María José Sarabayrouse Oliveira

Zona de tatuagem: um carimbo do estado no corpo do favelado

Juliana Farias

Alternativas kaiowa e guarani para um impasse na reflexão de Egon Schaden

Augusto Ventura dos Santos

O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani

Vicente Cretton Pereira

“Jajeroky”. Corpo, dança e alteridade entre os Mbya Guarani

Ana Lucia Ferraz

Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus: sobre a participação de não-humanos na constituição do corpo dos danzantes de tijeras (Ayacucho, Peru)

Indira Viana Caballero

Medicina Anti-aging no Brasil: controvérsias e a noção de pessoa no processo de envelhecimento

Fernanda dos Reis Rougemont

Prostituição masculina no Brasil: o panorama da produção teórica

Guilherme Rodrigues Passamani, Marcelo Victor da Rosa, Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes

O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima

Silvana de Souza Nascimento

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

Outros afetos, outros desejos: por uma antropologia das pulsões na Amazônia / Sexualidades amazônicas. Gênero, desejos y alteridades, de Luisa Elvira Belaunde

Diego Madi Dias

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

ISSN - 1678-9857

EDITORA RESPONSÁVEL

Laura Moutinho, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

COMISSÃO EDITORIAL

Laura Moutinho, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

Pedro de Niemeyer Cesarino, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

Sylvia Caiuby Novaes, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

SECRETARIA

Edinaldo F. Lima

ASSISTENTE EDITORIAL E REVISÃO

Pedro Lopes

ASSISTENTE EDITORIAL (SEÇÃO DE RESENHAS)

Luísa Valentini

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Fernando Bizarri
(Estúdio Britta)

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil | **Antonio Motta**, Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Antropologia e Museologia, Recife, PE, Brasil | **Carmen Guarini**,

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Buenos Aires, Argentina | **Catarina Alves Costa**, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas,

Departamento de Antropologia, Lisboa, Portugal | **Claudio Alves Furtado**, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Salvador, BA, Brasil | **Eduardo Viveiros de Castro**,

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Esmeralda Celeste Mariano**, Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Maputo,

Moçambique | **Gilton Mendes dos Santos**, Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Antropologia, Manaus, AM, Brasil | **Jane Felipe Beltrão**, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia,

Belém, PA, Brasil | **Joanna Overing**, The London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido | **João Biehl**, Princeton University, Department of Anthropology, New Jersey, Estados Unidos | **Júlio César Melatti**,

Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Klass Woortmam**, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Livio Sansone**,

Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-orientais, Salvador, BA, Brasil | **Lourdes Gonçalves Furtado**, Museu Paraense Emílio Goeldi, Programa de Pós-graduação em Diversidade Sócio-Cultural, Belém,

PA, Brasil | **Luiz Fernando Dias Duarte**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Mara Viveiros**, Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género, Bogotá, Colômbia | **Marisa G. S. Peirano**, Universidade de Brasília,

Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Mariza Corrêa**, Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia, Campinas, SP, Brasil (in memoriam) | **Moacir Palmeira**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Oscar Calavia Sáez**,

Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Florianópolis, SC, Brasil | **Paul Henley**, The University of Manchester, School of Social Sciences, Social Anthropology, Manchester, Reino Unido | **Roberto Kant de Lima**,

Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil | **Ruben George Oliven**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Porto Alegre, RS, Brasil | **Simone Dreyfrus Gamelon**,

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França | **Tânia Stolze Lima**, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil | **Wilson Trajano**,

Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Zethu Matebeni**, University of Cape Town, Institute for Humanities in Africa, Cidade do Cabo, África do Sul

CAPA

Rafael Hupsel

PATROCINADORES

CAPES
CNPq
SIBI/USP

revista de antropologia

62(2) – Maio/Agosto de 2019

Sumário

EDITORIAL

- 249 **A produção científica em tempos de crise** | Laura Moutinho,
Pedro de Niemeyer Cesarino, Sylvia Caiuby Novaes
-

ARTIGOS

- 252 **Tramas locales de relación y burocracias judiciales: análisis etnográfico de un juicio de lesa humanidad en una ciudad del nordeste argentino** | María José Sarrabayrouse Oliveira
- 275 **Zona de tatuagem: um carimbo do estado no corpo do favelado** | Juliana Farias
- 298 **Alternativas kaiowa e guarani para um impasse na reflexão de Egon Schaden** | Augusto Ventura dos Santos
- 323 **O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani** | Vicente Cretton Pereira
- 350 **“Jajeroky”. Corpo, dança e alteridade entre os Mbya Guarani** | Ana Lucia Ferraz
- 282 **Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus: sobre a participação de não-humanos na constituição do corpo dos danzantes de tijeras (Ayacucho, Peru)** | Indira Viana Caballero
- 403 **Medicina Anti-aging no Brasil: controvérsias e a noção de pessoa no processo de envelhecimento** | Fernanda dos Reis Rougemont
- 432 **Prostituição masculina no Brasil: o panorama da produção teórica** | Guilherme Rodrigues Passamani, Marcelo Victor da Rosa, Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes

459 **O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima** | Silvana de Souza Nascimento

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

485 **Outros afetos, outros desejos: por uma antropologia das pulsões na Amazônia** | *Sexualidades amazônicas. Género, deseos y alteridades*, de Luisa Elvira Belaunde. | Diego Madi Dias

revista de antropologia

62(2) – May/August 2019

Table of Contents

EDITORIAL

- 249 **Scientific Production in Times of Crisis** | Laura Moutinho,
Pedro de Niemeyer Cesarino, Sylvia Caiuby Novaes
-

ARTICLES

- 252 **Local Networks and Judicial Bureaucracies: Ethnographic Analysis of a Trial against Humanity in a City in Northeastern Argentina** | María José Sarrabayrouse Oliveira
- 275 **Powder Tattooing: A State Stamp on the Favelado's Body** | Juliana Farias
- 298 **Kaiowa and Guarani Alternatives for a Deadlock in the Reflection of Egon Schaden** | Augusto Ventura dos Santos
- 323 **The Place of Tobacco: Mbya Guarani's Pipe and Shamanism** | Vicente Cretton Pereira
- 350 **"Jajeroky". Body, Dance and Alterity among the Mbya Guarani** | Ana Lucia Ferraz
- 282 **On Pacts with the Devil, the Siren and the Apus: Non-Humans in the Constitution of the Danzantes de Tijeras' Body (Ayacucho, Peru)** | Indira Viana Caballero
- 403 **Anti-Aging Medicine in Brazil: Controversy and the Notion of Personhood in the Process of Aging** | Fernanda dos Reis Rougemont
- 432 **Male Prostitution in Brazil: A Panorama of the Theoretical Production** | Guilherme Rodrigues Passamani, Marcelo Victor da Rosa e Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes

459 **The Anthropologist's Body and the Challenges of the
Near Experience** | Silvana de Souza Nascimento

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

485 **Outros afetos, outros desejos: por uma antropologia das pulsões
na Amazônia | Sexualidades amazônicas. Género, deseos y
alteridades, de Luisa Elvira Belaunde.** | Diego Madi Dias

Tramas locales de relación y burocracias judiciales: análisis etnográfico de un juicio de lesa humanidad en una ciudad del nordeste argentino

María José Sarrabayrouse Oliveira

🏠 *Universidad de Buenos Aires – CONICET | Buenos Aires, Argentina*

✉ *mariajosesarra@gmail.com*

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161088)

[2179-0892.ra.2019.161088](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161088)

ORCID

[https://orcid.org/](https://orcid.org/0000-0001-9117-5022)

[0000-0001-9117-5022](https://orcid.org/0000-0001-9117-5022)

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo describir y analizar el primer juicio de lesa humanidad que tuvo lugar en la provincia noreste argentina (Corrientes). Desde el trabajo de campo llevado a cabo en los tribunales locales de esta ciudad, se busca reflexionar bajo una perspectiva etnográfica, cómo los procesos de lesa humanidad han tenido repercusiones (y siguen teniendo) en el tejido local de las relaciones sociales, mientras también han presionado e influido en el desempeño de las burocracias judiciales. Todo esto en espacios locales donde el activismo de derechos humanos se ha presentado de una manera menos organizada que en las grandes ciudades y donde la represión ha adquirido características particulares. De la misma forma, este documento busca abordar la función restauradora de estas demandas para las víctimas y sus familias para que revivan los conflictos que ocurrieron durante la dictadura, como “dramas sociales”.

PALAVRAS-CHAVE

Juicios de lesa-humanidade, ditadura, elites locais, Corrientes, burocracias judiciais

Local Networks and Judicial Bureaucracies: Ethnographic Analysis of a Trial against Humanity in a City in Northeastern Argentina

ABSTRACT

The objective of this article is the description and analysis of the first crime of lese-humanity carried out in a province in northeastern Argentina (Corrientes). Based on the field job, carried out in the courts of this town, we seek to reflect from an ethnographic perspective on the way in which the processes of humanity have affected (and have an impact) on the local fabric of social relations, while it has also constrained and influenced the performance of judicial bureaucracies. Those situations were occurred in social spaces where the activism of Human Rights was presented in a less organized way than in large cities and where repression acquired particular characteristics. In this way, this work seeks to attend to the restorative function of these judicial processes for the victims and their families and in the revival of the conflicts that occurred during the dictatorship, in their capacity as "social dramas".

KEYWORDS

Trials against Humanity, Dictatorship, Local Elites, Corrientes, Judicial Bureaucracies

INTRODUCCIÓN

En la Argentina, la declaración de nulidad de las Leyes de Impunidad¹, dictada por el Congreso Nacional en el año 2003, y la resolución de la Corte Suprema de Justicia de la Nación de 2005 en el mismo sentido, abrieron el camino para la reapertura de las causas por violaciones a los derechos humanos (en adelante, DDHH) cometidas durante la última dictadura militar, en distintos lugares del país. Estos procesos judiciales han sido impulsados tanto desde el Estado como desde diversos organismos de DDHH y, desde hace años, vienen ocupando un lugar central en lo que se conoce como proceso de Memoria, Verdad y Justicia. Este proceso es el resultado de un largo recorrido histórico, que podemos ubicar aún antes de finalizada la dictadura de 1976.²

A diferencia de los procesos judiciales realizados en los años 1980s, los juicios de lesa humanidad comenzaron a celebrarse en ciudades del interior del país, donde nunca antes se habían llevado a cabo este tipo de causas penales. Las características de las realidades locales dejaron su impronta sobre cada uno de los procesos judiciales, dando un carácter particular a las dificultades y obstáculos que habitualmente presentan estos juicios para su desarrollo. Este fenómeno requirió, a su vez, de estrategias políticas y jurídicas singulares para el avance de los mismos.

En este marco, sostengo la importancia de indagar, desde una perspectiva etnográfica, sobre los juicios de lesa humanidad que se están desarrollando en distintas ciudades del interior de la Argentina, a fin de dar cuenta de espacios sociales donde el activismo de los DDHH se presentó de un modo menos organizado, y donde la represión del terrorismo de Estado adquirió características particulares y diferenciales a las de las grandes ciudades.

1 Se conoce como leyes de Impunidad a las llamadas Ley de Punto Final (1986), Ley de Obediencia Debida (1987) y a los decretos de Indulto (1989/1990). Estas distintas normativas, en líneas generales, apuntaron a impedir el juzgamiento o la ejecución de las condenas de los autores de crímenes de lesa humanidad.

2 En la bibliografía sobre la temática, es coincidente ubicar el Juicio a las Juntas Militares (1985) y a la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas) como momentos icónicos y fundacionales dentro del proceso de Memoria, Verdad y Justicia en la Argentina. Sin embargo, es posible reconocer a este proceso una mayor profundidad histórica –particularmente en lo que refiere a la búsqueda de justicia– a partir de las disputas judiciales instaladas por familiares de las víctimas y los organismos de DDHH en los

El análisis de este tipo particular de juicios permite dar cuenta tanto de las transformaciones que se produjeron al interior de las burocracias judiciales,³ como de las derivaciones que los mismos han tenido en sus propias sociedades (juicios laborales, indemnizaciones, actos de homenaje y reconocimientos sociales, memoriales), y de las singularidades que allí han presentado. Estas singularidades nos hablan de las características locales que tuvo la represión, pero también del rol que, en los últimos años, han desempeñado los organismos de DDHH locales, así como diferentes organizaciones profesionales y sociales, para el avance o retroceso de estos procesos judiciales. Entiendo, por otra parte, que analizar estos procesos judiciales desde un ángulo que rompa con una pretendida perspectiva universalista permitirá dar cuenta, fundamentalmente, del carácter local y regional que los mismos presentan (Geertz, 1994; Da Silva Catela, 2017; Karasik, 2016).

En base al trabajo de campo realizado en el marco de una investigación mayor, el presente artículo tiene como objetivo la descripción y análisis del primer juicio de lesa humanidad llevado a cabo en la provincia de Corrientes, ubicada en el Noreste Argentino (en adelante, NEA).⁴ A partir de la indagación sobre este juicio, conocido como la *causa Regimiento de Infantería 9*⁵, me propongo comenzar a discutir sobre el modo en que la celebración de los mismos ha repercutido en la trama local de relaciones sociales, así como reflexionar sobre la función reparadora de los juicios, para las víctimas y sus familiares, y en la reavivación de los conflictos ocurridos durante la dictadura, en su calidad de “dramas sociales” (Turner, 1974).⁶

‘CORRIENTES ES ASÍ... EN EL FEUDO NO PODÉS HABLAR’

En 2012 fui invitada por un fiscal federal de la provincia del Chaco, ubicada en el NEA, a presentar un libro de mi autoría sobre el funcionamiento del Poder Judicial durante la última dictadura y el rol que el mismo había desempeñado. En aquel momento, estaba interesada en comenzar a trabajar con otros poderes judiciales, que no fuesen los porteños⁷, y Chaco parecía el lugar ideal: allí se estaba juzgando el hecho conocido como la *Masacre de Margarita Belén*, en el cual se investigaba el fusilamiento de una quincena de presos políticos llevado a cabo por efectivos de las Fuerzas Armadas y de Seguridad en diciembre de 1976, como así también la complicidad de varios magistrados y funcionarios del Poder Judicial chaqueño de entonces, que hasta el comienzo de los procesos de lesa humanidad, en 2004, continuaban desempeñando funciones en la justicia. Por otra parte, la provincia mostraba tener un activismo vinculado a los DDHH sumamente dinámico.

Pero Chaco presentaba también otra característica: varios de sus funcionarios

tribunales locales (presentación de *hábeas corpus*, en casos de desaparecidos y presos a disposición del Poder Ejecutivo Nacional –PEN–, denuncias por privación ilegítima de la libertad, entre otros).

3 Los juicios de lesa humanidad han incorporado figuras penales que, en los procesos judiciales de la década de 1980, no habían sido consideradas en el debate (v.gr., delitos sexuales). Asimismo, nuevos actores fueron incluidos en la producción de la prueba, tales como testigos de contexto o peritos expertos en ciencias sociales. El lugar diferencial otorgado a testigos y víctimas, el trabajo de contención psicológica llevado a cabo con éstas últimas, así como los temas logísticos desplegados para el desarrollo de los juicios en lugares donde nunca se habían realizado, constituyen algunas de las múltiples modificaciones que estos procesos supusieron.

4 Este artículo es el producto incipiente de mis primeros acercamientos al campo. La reconstrucción de este proceso, considerado fundante por los actores, se llevó a cabo a través de charlas, entrevistas y seguimiento de las noticias periodísticas, locales y nacionales.

5 Entre 1976 y 1978, ese Regimiento operó como Centro Clandestino de Detención, en el que se produjeron secuestros y muertes. Posteriormente, su denominación daría el nombre informal a la causa penal.

6 Las palabras en itálica son términos nativos. Los conceptos y categorías están entrecuillados, y los dichos de los actores que aparecen en el cuerpo del texto se presentan con un entrecuillado simple.

7 Relativo a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, capital de la Argentina.

judiciales no eran chaqueños: eran originarios de –y/o vivían en– la ciudad de Corrientes (capital de la provincia homónima), ubicada a escasos 30 kilómetros de Resistencia, capital de Chaco. Este *tráfico de judiciales* me llevó a contactarme, no sólo con los funcionarios correntinos, sino con los Tribunales Federales de esa provincia.

En función de ello, y haciendo valer la importancia de la perspectiva comparativa para la antropología, decidí ampliar el proyecto a Corrientes y organizar el trabajo de campo en los poderes judiciales de ambas provincias. Las relaciones permanentes que los actores judiciales de ambas provincias mantienen entre sí, invitaban al trabajo comparativo; pero también lo hacían los circuitos de represión que presentó el terrorismo de Estado. Por otra parte, el modo antagónico en que las sociedades de las dos provincias se presentan, resultaba interesante para pensar comparativamente la influencia y funcionamiento de las respectivas elites locales:

Fiscal (F): *Chaco no tiene una sociedad tan cerrada, digamos. Es más, la ciudad es más grande, acá (Corrientes) es cerrado si no vivís entre las cuatro avenidas sos de determinada clase social.*

Prosecretaria (P): *En Chaco son mucho más abiertos...*

F: *La ciudad es más grande, la sociedad es más grande, más abierta.*

P: *Chaco es ciudad nueva, Corrientes no; composición diferente... ¡mucho más conservadora! Y por más que tenemos el río hay una cultura que nos separa... ¡no es el río nomás!*⁸

Fue así que, en mi primer viaje de campo a Chaco, crucé el río Paraná para conocer Corrientes. Había coordinado una reunión en la fiscalía federal con algunos funcionarios judiciales y fue en el marco de esas charlas –y de otras que sostuve en Buenos Aires con algún correntino emigrado– que descubrí la potencialidad de trabajar con los juicios en Corrientes. No sólo por la existencia de organismos de DDHH muy activos en el proceso de los juicios, sino porque Corrientes se mostraban como una *sociedad conservadora*, en la cual la temática de los DDHH era mirada con cierto recelo. Como relataba una de las funcionarias de la Fiscalía:

Vos sabés que acá [Corrientes] se planteaba que los focos habían sido en los grandes centros urbanos: Tucumán, Córdoba, Santa Fe, Buenos Aires y el resto... como que no habíamos sido centro del terrorismo de Estado. Entonces, aquel que no tuvo ninguna historia más o menos vinculada y ante el silencio de todos estos años es como que decías: 'en Corrientes no pasó nada'. Cuando aparece el juicio y aparece todo el proceso (en realidad desde el 2004 al 2008 fue el proceso de la instrucción), la gente te decía, había toda una fuerte campaña en decir que esto estaba todo organizado, estaba todo pergeñado desde un sector, que era mentira, que esto, que el otro.

8 Todas las entrevistas fueron realizadas por la autora en los meses de abril, mayo y octubre de 2017.

En ese contexto de reticencia y desconfianza social, la elevación a juicio de la causa conocida como *Regimiento de Infantería 9* (en adelante, RI9) fue un logro realmente importante, e increíble para muchos.

La importancia de este juicio –celebrado a comienzos de 2008–, radicó en distintos elementos, que fueron destacados particularmente por los familiares de las víctimas y funcionarios de la fiscalía. En primer lugar, se trató del primer juicio oral por violaciones a los DDHH durante la dictadura en el interior del país. Por otra parte, los querellantes y la fiscalía lograron que se juzgase por Centro Clandestino de Detención, y que se incorporase la figura penal de asociación ilícita. En tercer lugar, al momento de la elevación a juicio se había logrado identificar el cuerpo de una de las víctimas desaparecidas, lo que permitió, por un lado, ampliar la imputación a homicidio agravado, y por otro, comenzar a desarmar la idea de que ‘en Corrientes no pasó nada’:

(...) eso [la identificación del cuerpo] fue un antes y un después. Lo que la gente te decía de no creer, cuando fue la identidad, cuando se conoció la identidad, fue un antes y un después. Porque así la gente creyó de alguna manera. Entonces cuando comienza el debate estamos en mejores condiciones dentro de la sociedad, más allá de que seguía dividida pero había... yo creo que se logró concitar un apoyo social, digamos (Fiscal).

Al mismo tiempo, el lugar social ocupado por algunos de los imputados, y el reconocimiento social que tenían en sus localidades, acrecentó aún más la visibilidad de este juicio. Todos estos hechos –que serán desarrollados en profundidad en los próximos apartados– muestran la importancia y repercusión que este proceso judicial tuvo, para la sociedad correntina en general y para las víctimas, y familiares, en particular.

Ahora bien, no es posible entender la ejecución de este primer juicio sin dar cuenta de la articulación de distintos factores que son los que brindaron impulso a una empresa que, en un comienzo, parecía irrealizable. Algunos de estos fenómenos fueron fortuitos –tal el caso del juez que primero intervino en la causa, sobre el que volveré más adelante– pero requirieron, para su máximo desarrollo, de la imaginación y creatividad, de querellantes y operadores judiciales. Otros, implicaron la actuación explícita y manifiesta de los actores.⁹ Asimismo, la creación de la Subsecretaría de DDHH provincial permitió que organismos de DDHH y familiares de las víctimas, fuertemente comprometidos con las políticas de DDHH pero reticentes a vincularse con organismos estatales, estrechasen vínculos con funcionarios del Ejecutivo provincial, lo que les permitiría trabajar en conjunto para la consecución de los juicios.¹⁰ Los factores hasta aquí mencionados fueron algunos de los que coadyuvaron en esta dirección. ‘En una provincia donde ‘de

⁹ Sirve, a modo de ejemplo, la creación de la Unidad de Delitos de Lesa Humanidad y el fuerte compromiso que los actores allí designados tenían con este tipo de causas. from Leipzig, rejected such an escort, referring explicitly to von den Steinen's reports on the negative experience with such entourages (Krause, 1911a: 28).

¹⁰ En el año 2004 se crea la Subsecretaría de DDHH de la provincia de Corrientes. Al decir de distintos actores, el rol desempeñado por el funcionario designado como cabeza de esta oficina estatal resultó fundamental, para el impulso de los juicios y en la articulación con los organismos de DDHH.

esto no se habla' (porque Corrientes es así, en el feudo no podés hablar)', como sostenía un funcionario provincial, estos elementos generaron el clima político necesario para la llegada al primer juicio de lesa humanidad en la provincia.

Al decir de uno de los abogados querellantes, este juicio 'fue una bisagra en la provincia, ya que quitó el velo a una sociedad conservadora, dominada por el establishment y en la que durante mucho tiempo el tema de los desaparecidos fue un secreto a voces' (Norte de Corrientes, 3/2/14).

Ante este escenario, y en relación a las posiciones diferenciales sostenidas por distintos sectores frente al accionar del terrorismo de Estado, es posible arriesgar que Corrientes era una sociedad dividida. Y esta división no sólo se hizo presente en el primer juicio sino que, podríamos decir, fue "dramatizada" (Turner, 1974) en el propio proceso judicial. A partir de esta afirmación, y retomando la idea del poder judicial como una arena de disputas (Sarrabayrouse, 2011; 2015), en los próximos apartados analizaré la división de la sociedad correntina, tomando como estructura algunos elementos centrales de un juicio penal, particularmente aquellos vinculados a los actores—profesionalizados y no profesionalizados—intervinientes.¹¹ En su análisis sobre los "dramas sociales", Turner sostenía que los mismos tenían lugar en las "fases inarmónicas de los procesos sociales en curso. Cuando los intereses y actitudes de grupos e individuos quedaban en obvia oposición (...) los dramas sociales constituían unidades del proceso social aislables y susceptibles de descripción minuciosa" (1974: 10). Desde esta perspectiva será enfocada la reconstrucción de este primer proceso judicial en Corrientes, y la descripción de los actores que formaron parte del mismo, y de las relaciones tejidas entre ellos.

LOS PROCESADOS: LA GUERRA DE MALVINAS Y LA SOCIEDAD RURAL

El juicio por los crímenes de lesa humanidad cometidos en el RI9 de Corrientes tuvo cinco procesados¹²: dos Tenientes Coroneles, un Capitán (R)¹³ y dos Gendarmes¹⁴, varios de los cuales se encontraban en actividad al momento de iniciarse la investigación. Al decir de los diarios locales, este juicio también comprometió

... a jefes de la máxima jerarquía de las Fuerzas Armadas, con caso paradigmático de Cristino Nicolaidis, quien fuera jefe del Distrito Militar Corrientes, luego jefe del Segundo Cuerpo del Ejército (con un radio de acción regional) y posteriormente Jefe del Ejército y último miembro de la Junta Militar que gobernó el país hasta el 10 de diciembre de 1982 (Diario Norte, 1/2/08).

Como sostuve en párrafos anteriores, uno de los elementos que otorgó gran visibilidad a este primer juicio fue el lugar social ocupado por la mayoría de

11 No se hará una descripción exhaustiva de todos y cada uno de los actores intervinientes, sino de aquellos que resultan representativos para dar cuenta de los conflictos y disputas que, en este primer juicio, implicaron para la sociedad correntina. establishment of colonies for German emigrants in southern Brazil. Following the second expedition his involvement in ethnology was more like that of a patron. See in more detail, Hermannstädter (2004).

12 Si bien los nombres de los procesados fueron de público conocimiento, en este artículo he optado por mantener el anonimato, tanto de ellos como de los funcionarios judiciales, jueces y magistrados intervinientes. Para nombrarlos, se utilizará el rango militar, o una inicial.

13 Retirado

14 Capitán y Teniente Coronel son rangos jerárquicos correspondientes a la oficialidad del Ejército Argentino. Por su parte, los gendarmes pertenecen a la Gendarmería Nacional, fuerza de seguridad militarizada dependiente del Comando en Jefe del Ejército.

los procesados. Uno de los gendarmes había llegado a ser Comandante de Gendarmería, y posteriormente se presentó como candidato a intendente en una localidad del interior, donde sufrió un revés electoral. Por su parte, los dos Tenientes Coroneles habían sido combatientes en la guerra de Malvinas; uno de ellos, inclusive, era considerado un héroe de guerra. Al momento de iniciarse la instrucción de la causa, en 2004, ambos se encontraban en actividad: uno, desempeñándose como Jefe del Regimiento de Monte Caseros, y el otro, como agregado militar en la Embajada Argentina en Italia. Asimismo, ambos eran concuñados, casados con *chicas bien* de la sociedad correntina:

[Estaban] casados con dos M [un apellido]. El padre de las chicas era EL personaje de Corrientes de la cultura: el caricaturista. Muy conocido, muy respetado: Chaque. Que todo el mundo dice: era un gran artista, buena persona, que tuvo la desgracia de que sus hijas se casaran con estos dos hijos de puta y salió a bancar pero con un poco de... separando... no era un represor, no era el editorialista de La Nación, digamos (...) Es que ¡ésa es la Argentina militar! El mejor partido que le podía tocar a tu hija es que se casara con un militar, un oficial, y si era de Caballería, ¡ni te cuento! En una sociedad feudal, estamentaria como la nuestra, ¡era un partidazo! (funcionario Subsecretaría de DDHH).

Acá en Corrientes se te da, yo no sé si vos lo podés ver en Buenos Aires, pero sí en una provincia como la nuestra, o Catamarca o Salta, esa cuestión de la provincia conservadora, que vos veías mucho más que las hijas o las señoritas de la estructura oligárquica se casaban con militares, o los militares, haciendo el posible salto de calidad económica, se casaban con la hija de algún oligarca local (prosecretaria fiscalía).

El cuarto procesado era de rancia estirpe militar—su padre había sido Director de la Escuela de Oficiales de la Nación—y formaba parte del *círculo social correntino*. Se había casado con una joven estanciera perteneciente a una de las familias tradicionales de Corrientes: su suegro era un empresario agropecuario, y su cuñado, un conocido médico pediatra de Corrientes. Había ocupado la presidencia de la Sociedad Rural de Corrientes y—al momento de su detención—ejercía el cargo de tesorero de la misma. En Corrientes lo conocían como el “elegante”:

Era inconfundible D., por la arrogancia, por la prestancia, porque aparte era una persona bien parecida: era alto, cuidaba mucho detalle de su persona... Era impecable como se vestía. El perfume era un perfume que lo distinguía y eso le jugó en contra, porque los zapatos lustrados, la raya del pantalón y el perfume fueron patrones con que la gente—aun con los ojos vendados—pudo identificar la presencia de él, porque era muy... tenía una matriz muy marcada (prosecretaria fiscalía).

Según lo expresado por él en el juicio —y en los dichos de la gente de Corrientes—, al momento de casarse se había retirado del Ejército.¹⁵ Sin embargo,

(...) hay una versión que dice que él se pone de novio con una chica de la sociedad correntina. Corrientes era muy chica en esa época [década de 1970], y comienza a levantar¹⁶ gente y ahí mucha gente le comienza a conocer. Entonces les llega a sus suegros y a su cuñado, un prestigioso médico, les llega a conocimiento lo que estaba haciendo el novio de su hija y entonces le dicen que no, que se retire, que se vaya del Ejército porque la gente le contaba... le dirían “mirá, tu yerno esto, tu yerno aquello”. Mucha gente lo conocía, Corrientes era muy chico en esa época, nos conocíamos todos... Bah... ¡Se conocían todos! Entonces dicen que él pide la baja pero después se mostró en el expediente con una constancia documental, que fue ofrecida por otro imputado, de que siguió actuando en la clandestinidad (fiscal).

15 Esta fue la estrategia desplegada por la defensa a lo largo del juicio.

16 *Levantar* es un término utilizado para referirse a los secuestros efectuados por efectivos de las Fuerzas Armadas y de Seguridad durante el período dictatorial.

En esa Corrientes pequeña de la década de 1970, los “espacios de sociabilidad” compartidos por los actores (Sarrabayrouse, 2015) también eran más estrechos y los chismes y secretos a voces (Sirimarcó, 2017) eran moneda corriente. Por eso, más allá de los dichos del imputado, ‘se sabía’ que no sólo se dedicaba a la producción agropecuaria. Así lo relataba uno de los fiscales entrevistados,

Yo jugaba al rugby con su hijo... En realidad, él jugaba en otro equipo pero todos sabíamos que el papá de Juan se ponía una peluca, bigotes y los llevaba a todos en el Falcon. Pero ese era el comentario que nos quedó de chicos y de grandes era eso nomás lo que hacía. Pero en verdad el juicio llegó a reconstruir de que mataban, violaban...

La conmoción social por el procesamiento y detención del ex presidente de la Sociedad Rural de Corrientes tuvo repercusiones en la propia Asociación a nivel nacional, que no dudó en salir a respaldar a su socio. En la inauguración de la 70° edición de la Exposición Rural en la provincia, llevada a cabo en agosto de 2005, los presidentes de la Sociedad Rural Argentina y de Corrientes realizaron una reivindicación del General retirado, la cual fue rubricada con aplausos del público presente:

‘Quiero enviar mi saludo desde aquí a Juan Carlos D., quien fuera un firme representante de esta institución y hoy se encuentra atravesando una situación difícil’, dijo Osvaldo Benítez Meabe en su discurso de inauguración de la 70° edición de la Expo-Rural y fue ovacionado por la gente que participaba del acto, en el que también se encontraba el gobernador de la provincia junto a funcionarios de su gabinete. Por su parte, el titular de la Sociedad Rural Argentina,

Luciano Miguens, declaró su 'total apoyo' a las palabras de Meabe cuando le llegó el turno de realizar su discurso en el acto. 'También nosotros apoyamos a Juan Carlos D., una persona honorable que también integra nuestra casa', señaló en referencia al ex militar. Consultado luego el presidente de la Rural local acerca de sus aseveraciones sobre D.: '—No quedaron en claro sus conceptos sobre el militar D. detenido en la Liguria. —¿Le parece? Voy a reiterarlo cuantas veces se quiera y voy a apoyarlo cuantas veces sea necesario. Es un hombre de bien, ha sido nuestro presidente y ha aportado a nuestra institución con su trabajo' (corrientesnoticias.com.ar, 22/08/05).

LOS JUECES Y LAS “CONDUCTAS PROCÍCLICAS”

Sin pretender realizar un seguimiento minucioso de los distintos jueces que intervinieron en las diferentes etapas e instancias de la causa del RI9 en Corrientes, sí cabe destacar que los magistrados que integraron el tribunal oral provenían, en su mayoría, de otras provincias; y si bien estaban radicados hacía tiempo en la capital correntina, 'no eran originarios *de la sociedad*'. A diferencia de lo que había sucedido en la provincia de Chaco, donde muchos de los jueces y funcionarios que se habían desempeñado durante la dictadura continuaban en el Poder Judicial¹⁷, en Corrientes, la composición —al decir de los propios actores— parecía ser un tanto más heterogénea: 'no eran gente *de la sociedad*, ninguno de los jueces'. En este sentido, es posible pensar que las lealtades (Mauss, 1979; Gluckman, 2009; Sigaud, 2008) y compromisos que podían estar en juego entre los imputados —reconocidos miembros de la elite correntina— y sus círculos de pertenencia, fuesen menos fuertes.

Por otra parte, Corrientes fue uno de los pocos casos del país en los que intervinieron, como jueces, abogados de la matrícula.¹⁸ En el juicio del RI9, el juez-abogado era un reconocido profesor titular de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional del Noreste (UNNE) y 'había sido un histórico dirigente de la Democracia Cristina'.

En la vida social, los hombres sostienen una diversidad de lealtades, muchas veces entrecruzadas y conflictivas entre sí, las cuales hacen que quienes son amigos en un terreno sean enemigos en otro (Gluckman, 2009: 31-32). En este punto, la existencia de abogados desempeñándose como jueces podría hacernos pensar en cierta ruptura en la lógica del intercambio propia de la "familia judicial"¹⁹; sin embargo, el rol desempeñado por estos actores en otros ámbitos —el universitario, en este caso— abre el escenario para el despliegue de otros vínculos y lealtades.

Con respecto al juez federal que intervino durante la instrucción del juicio, la situación presentaba sus particularidades. Era vox populi, en los tribunales y en la capital provincial misma, que el magistrado tenía varios pedidos de juicio

17 Esto incluye algunos que posteriormente fueron procesados en el marco de la causa Margarita Belén.

18 Posteriormente, sólo los magistrados podrían formar parte del tribunal.

19 La categoría "familia judicial", si bien de uso extendido por fuera del ámbito de la justicia, constituye una categoría nativa que permite describir formas de funcionamiento de los tribunales, pero también opera como categoría organizativa de los mismos. En este sentido, posee dos acepciones diferenciales. Por un lado, cuando se hace referencia a relaciones de parentesco concretas: mismos apellidos que se repiten a lo largo y a lo ancho de la guía judicial. Por el otro, lo que denomino la acepción simbólica: "definir la "familia judicial" en función no sólo de las relaciones de consanguinidad sino de la pertenencia a ciertos clanes o grupos de interés que conforman una malla de relaciones tejida en función de lazos de amistad, camaradería, compañerismo, vecindad. Y la importancia de esta categoría radica en que es a través de ella que se pueden comprender las formas de reclutamiento y ascenso dentro de la justicia. Formas éstas que se han sostenido a lo largo de los años y han trascendido los regímenes institucionales" (Sarrabayrouse, 2015: 147).

político por el delito de corrupción, razón por la cual ‘había aprovechado’ el impulso dado a los juicios de lesa humanidad para reacomodar su dificultosa posición.²⁰ Así, actuó sin interponer obstáculos en el desarrollo –normal– de la investigación, en un momento histórico en el que los juicios de lesa humanidad recibían un importante apoyo político de diversos sectores.

Vale aclarar que la conducta adoptada por este juez no es extraña ni poco habitual en los tribunales. La capacidad de adaptación a los nuevos tiempos políticos es una destreza propia de un amplio sector de los judiciales.²¹ Esta agilidad para la reubicación institucional tiene una estrecha vinculación con discusiones políticas y académicas en torno a la independencia de los jueces. El punto es que habitualmente se habla de independencia judicial haciendo referencia sólo a la dependencia con respecto al gobierno de turno. Sin lugar a dudas, esto es parte del problema,

... pero lo limita de un modo –por lo menos– ingenuo. Las relaciones que varios miembros de la justicia sostienen con corporaciones económicas, asociaciones profesionales, estudios jurídicos y –particularmente– con la agencia policial, es una práctica de larga data que, de un modo u otro, los ha constreñido y ha hecho –y hace– en la limitación de esa independencia (Sarrabayrouse, 2015: 7).

Deberíamos agregar a este esquema, las dependencias y relaciones que se establecen al interior de los mismos tribunales. Sin embargo, antes que entender estas dependencias como una situación de sometimiento, deberíamos entenderlas como un juego de relaciones de intercambio entre los distintos actores o instituciones (Mauss, 1979) o como “redes de interdependencia” que ellos mismos sostienen (Elías, 1982).

El caso de este juez es interesante también porque abre el campo para recuperar ciertos problemas de la práctica antropológica y la construcción de los datos: qué es lo que un/a antropólogo/a puede repetir de lo que dicen los actores (Marques & Villela, 2005) y qué cosas/relatos son considerados legítimos en términos de dato etnográfico (Sirimarco, 2017). A diferencia de las referencias a los otros actores intervinientes en el juicio, pude llevar a cabo la reconstrucción del rol desempeñado por este magistrado en particular sólo a través de chismes, rumores y relatos en off. Porque si bien se trataba de “saberes y secretos públicos”, los mismos, por ser públicos, no dejaban de ser secretos (Marques & Villela, 2005: 64) y con ese cuidado debí tratarlos.

Por su parte, el “chisme” –en tanto expresión de lo posible– nos habla de elementos constitutivos y propios de las burocracias judiciales,²² y se convierte en un punto que nos invita a reflexionar sobre otros patrones que hacen a la lógica de la institución judicial; y que permiten comprender mejor el escenario en el

20 Cabe destacar que, habiendo pasado ese momento de turbulencia en su carrera judicial, el mismo magistrado se comportó de un modo diametralmente opuesto en el tratamiento e investigación de otras causas por delitos de lesa humanidad.

21 En la Argentina, las medidas adoptadas en los últimos meses por los jueces federales en relación a funcionarios de la gestión de gobierno anterior, son un buen ejemplo de lo que estoy afirmando. Al decir de un afamado columnista del diario La Nación, los jueces “(...) juegan su propio juego, son procíclicos y huelen el poder; es decir: si tenés poder, te respetan; si huelen debilidad, son tiburones” (La Nación, 11/10/17).

22 Sirimarco sostiene que “(...) el chisme es (...) una forma de conocimiento cultural que borrea los límites entre los eventos sucedidos y los eventos imaginados. No es tanto una fuente de lo que ha sucedido, sino de lo que puede haber pasado (Stoler, 1992). Se sobreentiende: de lo que puede haber pasado en un contexto determinado, bajo la órbita de lógicas particulares. Los chismes expresan lo posible. Y es justamente eso lo que los vuelve significantes” (2017:60).

que tuvieron lugar –y la forma que adquirieron– los juicios de lesa humanidad en sus distintas localidades.

Así, el caso/chisme del juez de primera instancia trae a colación distintas cuestiones, que van desde la utilización de los juicios –por parte de determinados agentes– para intereses particulares y funcionales, y el consecuente aprovechamiento que pueden realizar las partes interesadas;²³ la forma en que los juicios afectaron y también fueron utilizados por las burocracias judiciales²⁴; hasta –y tal como lo planteara antes– la fuerte capacidad de adaptación al medio de los judiciales. Como describía una familiar querellante, ‘(...) son sinuosos... ¡Es impresionante! No sé si hay un sector... creo que no, creo que es el único sector que tiene el olfato más fino del momento político’.

‘¡LOS TESTIGOS ERAN EL JUEZ Y EL FISCAL!’ O LAS CARACTERÍSTICAS PARTICULARES DE UN JUICIO CON LEALTDES ENTRECRUZADAS

Entre los testigos propuestos por la defensa de los represores, figuraban decenas de militares retirados y varios capataces de estancia. Por el lado de las querellas, prestaron su testimonio distintos sobrevivientes del RI9, familiares de las víctimas, miembros del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) y la documentalista francesa Marie Monique Robin, en calidad de testigo de contexto.

Pero, paradójicamente, hablar de los testigos en este juicio implica también hablar de jueces y fiscales. Una nueva característica, que destaca aún más la originalidad de este proceso judicial y que permite profundizar en la compleja trama de relaciones que caracterizó a la represión correntina, se encuentra en el hecho de que dos de los testigos presentados por las defensas eran funcionarios y magistrados que iban a intervenir en el juicio oral.

En el transcurso de los juicios de lesa humanidad llevados a cabo en ciudades de poca densidad poblacional, ha sido habitual que varios de los magistrados y funcionarios fuesen recusados por las querellas, o se excusasen en función del vínculo existente con los procesados.²⁵ Sin embargo, el hecho de que los funcionarios debieran excusarse, o fueran recusados a raíz de su presentación como testigos, es una marca de identidad de la provincia: ‘Esa es una característica de los testigos, porque también estamos hablando de complicidad judicial explícita. Creo que no hay otro caso donde los jueces ¡sean testigos de la defensa!’ (funcionario Subsecretaría de DDHH).

La excusación es una figura jurídica a la que pueden apelar los funcionarios judiciales cuando consideran que no les es posible actuar libremente en la tramitación y resolución de una causa, debido a la existencia de una relación de parentesco, amistad, enemistad, o de tipo económico, con alguna de las partes

23 En este caso particular me refiero al aprovechamiento que los familiares, en su calidad de querellantes, hicieron del ‘impulso interesado’ en el juicio que tenía este magistrado. Este mismo aprovechamiento puede verse por parte de las defensas cuando los magistrados adoptan posiciones contrarias al avance de los procesos judiciales, o referidas a la forma de ejecución de la pena.

24 Al respecto, un funcionario del Ministerio Público sostenía que ‘para dotar de estructura al poder judicial, las causas de lesa lesa les vinieron bárbaro y en eso fueron muy vivos muchos operadores de justicia que dijeron ‘me prendo en esto porque consigo lo que no venía consiguiendo’. O sea, hubo una apertura en eso’.

25 Sucedió en Jujuy, Salta, Mendoza, Resistencia, Bahía Blanca, entre otras localidades.

implicadas. Sin embargo, a los antropólogos, las excusaciones (y también las recusaciones) nos hablan de algo más que de figuras jurídicas. “Se trata de casos que permiten desentrañar las mallas de relaciones sobre las que se sostiene la institución judicial y comprender con mayor profundidad el comportamiento de los sujetos que la integran” (Sarrabayrouse, 2011: 210/211).

Volviendo a lo ocurrido en la causa del RI 9, el primer alejamiento que se produce es el del juez del Tribunal Oral en lo Federal (en adelante, TOF) que debía intervenir en la causa. Este magistrado había sido juez federal durante la dictadura cívico-militar y fue ofrecido como testigo por los abogados de la defensa. Según los miembros de la querrela, la estrategia defensiva era mostrar que en los casos de detenidos –no en los de desaparecidos– la detención había sido legal sólo porque la justicia había intervenido, por eso se convocaba a los funcionarios judiciales que habían participado del proceso.²⁶

Fue a así que, a raíz de este nuevo rol en el juicio como testigo, el juez del TOF se excusó de intervenir en la causa del RI 9 y presentó su declaración por escrito. El otro testigo-funcionario presentado por la defensa era el fiscal ante el TOF. Este funcionario se había desempeñado, durante el gobierno dictatorial, como secretario del juzgado federal a cargo del recientemente excusado miembro del TOF. O sea, ambos testigos eran antiguos funcionarios de la justicia federal correntina, e integrantes de la “familia judicial” (Sarrabayrouse, 2011; 2015) de la provincia.

Para complejizar aún más este mapa de relaciones, es necesario aclarar que el fiscal ante el TOF era un antiguo amigo del procesado D., razón por la cual es recusado por el mismo,

El fiscal del TOF era muy amigo (de D.) y después D. lo recusa. Y después, el día de la sentencia, él baja a su despacho y se cruza con familiares [de los represores] y los familiares lo insultan, que esto y que el otro. Después se jubila. Pero en la época de la dictadura era secretario (...) Después se termina yendo, digamos. Ése sí venía más vinculado a la sociedad (fiscal).²⁷

El hecho de que este funcionario fuese amigo y *viniese de la sociedad* pone en juego, en el escenario del juicio, valores morales –como el honor y el prestigio– que van más allá del hecho del conocimiento personal de las partes. Porque el honor es un valor que se pone en juego no sólo por lo “qué” se dice sino por “quién” lo dice:

Porque sería distinto que te acuse de hechos de terrorismo de Estado el fiscal que viene de Ushuaia a que te acuse X que viene del peronismo, que era el fiscal de Cámara, o XX que venía de jefe de la Unidad que es de otra provincia... Creo que socialmente el mensaje era (por eso fue la recusación): ¡un par de la sociedad

26 Es posible arriesgar la hipótesis de que la presentación de este tipo particular de testigos apuntaba, fundamentalmente, a una expresión de poder en el desarrollo del juicio como “juramento colectivo” (ver Tiscornia, 2008; Gellner, 1997), así como lograr un círculo de apoyo de renombre (Marques & Villela, 2005: 53).

27 El día de la lectura de las sentencias, el juego de lealtades/deslealtades entre los actores volvió a visibilizarse. “¡Nos la vas a pagar!”, le gritó el hijo de D. al fiscal R, que intervino en la primera etapa de la causa” (Página 12, 7/8/08).

no! (...) yo creo que lo que no quería D. era que salga de la boca de alguien de la sociedad: hizo tal, y tal, y tales violaciones a los DDHH... (fiscal)

La excusación y la recusación de los agentes judiciales mencionados visibilizaron no sólo la malla de relaciones tejida al interior del poder judicial, y con actores de la sociedad correntina, sino también los espacios de sociabilidad por los que discurren estos actores; al tiempo que pusieron en cuestión cierta afirmación extendida, según la cual la *complicidad judicial* fue un fenómeno exclusivo de la provincia vecina (Chaco), en tanto que en Corrientes sólo había existido *complicidad social*. En todo caso, complejizan las implicancias de una y otra, sacando a la luz el tejido social que las hizo posibles.

LOS DEFENSORES PARTICULARES, LA FISCALÍA Y LA QUERELLA

Al momento de realizarse el juicio oral, aún no se había creado la Unidad Fiscal de Asistencia en causas por violaciones a los DDHH—esto recién ocurrirá en el 2012. Pero sí existía una secretaría de DDHH, cuyo titular luego sería autorizado para intervenir como fiscal ad hoc en las causas. Como planteó uno de los entrevistados, se trataba ‘de una fiscalía muy activa, muy comprometida’ con la causa de los DDHH.

Por su parte, la querella—activada fundamentalmente por familiares de las víctimas nucleados en distintos organismos y, en particular, en la Comisión de DDHH de Corrientes—trabajó en forma articulada tanto con la fiscalía como con la Subsecretaría de DDHH de la Provincia²⁸ y la Secretaría de DDHH de la Nación.

Corrientes y Resistencia son—y fueron durante los ‘70—ciudades universitarias. Señalo este hecho porque influyó sobre el tipo de víctima blanco del terrorismo de Estado, y que se diferencia del de otras localidades del interior:

En Corrientes tenemos, al igual que en Resistencia, Ciudad Universitaria. Y éstas son instancias que tuvieron que ver con el tema del juicio porque no fue la misma composición (social) que la de Goya, Ligas Agrarias, que la de acá porque nosotros tenemos una población golondrina de los estudiantes del Norte. Entonces ¡las pensiones eran arrasadas! Detenciones que duraban 1 mes, 2, 3... No eran laaaaas detenciones graves, pero eran detenciones. Ésos [secuestrados] no hicieron denuncias. Nosotros ahora tenemos un montón de esas causas que estamos reconstruyendo (...) es como otro grupo que emerge y empieza a gestionar la posibilidad de acreditar esas detenciones... vos te das cuenta que hubo razzias de pensiones (Prosecretaría Fiscalía).

28 La Subsecretaría de DDHH de la provincia—creada en el año 2004—se encargaba de facilitar distintas cuestiones vinculadas a los juicios, desde la ubicación de un testigo hasta solventar los gastos de pasajes, el establecimiento de lazos con el Equipo Argentino de Antropología Forense o la vinculación con organismos nacionales.

Lograr que las víctimas que sobrevivieron al terrorismo de Estado declarasen no fue un trabajo sencillo. En este sentido, querella y fiscalía trabajaron mancomunada-

damente para desarrollar una estrategia de convencimiento de aquellas víctimas-testigos que no habían superado el terror de enfrentarse con sus torturadores:

Esta mujer tenía muchos problemas para enfrentarlo [al Capitán retirado que estaba siendo juzgado]. Estuvo presa, se fue al exilio, volvió, se radicó en Corrientes ¡y se lo cruzó en la calle! Y fue tanto el pánico que tuvo que se fue a Ushuaia y nunca más volvió a Corrientes. Lo más lejos posible que pudiera. Y a esa señora... intervinimos varios en hablarle para que declare (funcionario de la Subsecretaría de DDHH).

Frente al temor a la denuncia, al miedo a testimoniar aun muchos años después, la estrategia jurídica desarrollada por la fiscalía y la querrela, consistió en presentar, en primer lugar, los casos de testigos de privaciones ilegítimas de la libertad y desapariciones que se encontraban fuera del país, para que hicieran de ‘punta de lanza’ de los juicios:

Éstos fueron la punta de lanza de la causa y después se sumaron unos cuantos más. Entonces fuimos con muy poquitos, eran como 12 víctimas, 13 víctimas nomás en la causa de RI9. Pero en el devenir de lo que fue la causa, que ellos [los imputados] quedaron presos, que no los largaron, la gente se fue animando (Prosecretaría Fiscalía).

Lograr las detenciones de los procesados –y mantenerlas– implicó para la parte acusadora, particularmente para la querrela, múltiples enfrentamientos con la Cámara Federal, en especial durante la etapa de la instrucción, así como el desarrollo de diversas tácticas para sostener la continuidad de las investigaciones:

(...) ¡Fueron terribles peleas! Había resoluciones donde los dejaban libres: salíamos y hacíamos determinadas declaraciones y la Cámara retrocedía... Ahí sí la Cámara jugaba todavía... tenían relaciones personales con imputados. Esa Cámara estuvo a punto de darles la libertad muchas veces (Familiar querellante).

En estas disputas con el Poder Judicial, la intervención de figuras conocidas (y reconocidas) de la sociedad correntina no era un dato menor. Así, la participación como abogado querellante de un reconocido militante de DDHH²⁹ constituyó otro de los elementos que le brindaron a este primer juicio la trascendencia que tuvo,

(...) es un abogado que empezó en el '75 ya presentando hábeas corpus y lo hizo durante toda la dictadura y lo sigue haciendo. Hoy es el presidente de la Comisión Provincial contra la Tortura (antes había estado en la Comisión Provincial de la

29 “El Concejo Deliberante realizó la entrega de diplomas de mérito al ciudadano al Dr. Ramón Leguizamón y a don Mario Marturet, querellantes en la causa del Ex Regimiento N° 9 que han luchado por la verdad y la justicia. El acto contó con la presencia de familiares de desaparecidos, funcionarios y jóvenes militantes políticos” (“Homenajearon a Mario Marturet y Ramón Leguizamón”, diario El Litoral, 23/03/12.)

Memoria). Tiene más de 80 años, es un humanista, primer titular de cátedra de Derecho Penal de la UNNE, es como un padre de todos los penalistas de Corrientes (Funcionario Subsecretaría de DDHH).

Situación similar se vivía en torno de algunas de las víctimas y sus familiares. Tal fue el caso de una de las víctimas desaparecidas cuyo cadáver fue identificado unos meses antes de que se inicie el debate oral:

Y en noviembre, el día que elevan la causa a debate por desaparición forzada, viene el EAAF y dice: el primer identificado es éste, R.A. Que además es una familia muy conocida de Corrientes. Es una familia antigua, siempre estuvieron en el tema DDHH, la madre de R. fue una de las primeras madres de Plaza de Mayo de la provincia. Nosotros le habíamos hecho unos meses antes un homenaje, una placa: acá vivió fulana de tal, una de las primeras madres de Plaza de Mayo... Para eso se fueron Lita Boitano, Taty Almeyda, Alba Lanzilloto (funcionario Subsecretaría de DDHH).

Esta situación de visibilidad y reconocimiento social se dio también en el caso de los abogados que intervinieron del lado de la defensa. Así, el defensor particular encargado de llevar a cargo la defensa del Capitán (R), no sólo era un conocido abogado de Corrientes sino que, recientemente, había sido electo vice decano de la UNNE,

El abogado defensor, B., es un abogado importante de Corrientes, autor de libros, etc. . Al poquito tiempo es elegido vice decano de la Facultad de Derecho, y yo termino diciéndole que es una vergüenza para la universidad pública que sea defensor... no que sea defensor: sino alguien que se asimiló ideológicamente a las acciones de su defendido (Subsecretario de DDHH)

Este abogado era secundado en su tarea, por un militar retirado y conocido defensor de acusados por violaciones a los DDHH durante la dictadura. Así se lo describía en una crónica realizada por el diario Página 12:

El que debutó ayer en el juicio, como defensor de D., fue el abogado porteño S.E., quien arrancó demostrando que no se va a andar con chiquitas. Con un discurso propio de la dictadura, le pidió al tribunal, sin nombrarlas, que se retiraran de la sala de audiencias las dos representantes de las Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora, Taty Almeida y Angela Boitano. El letrado alegó que los pañuelos de las Madres, a los que tampoco nombró, como si hacerlo fuera pecado, tenían “un significado político”. El presidente del tribunal, Víctor Alonso, cortó en seco la

intervención de S.E.: “No hay nada en la sala que tenga connotación política. Le ruego que no vuelva a interrumpir la audiencia con este tipo de intervenciones” (Página 12, 6/2/08).

La Facultad de Derecho, la Sociedad Rural, el Poder Judicial, las Fuerzas Armadas, autoridades eclesiásticas, representantes del *círculo social correntino*, evidenciaron sus vinculaciones a lo largo del juicio, sacando a relucir la malla de relaciones tejidas entre el establishment de la provincia y el terrorismo de Estado. Del mismo modo, a lo largo del juicio se pudo ver el alcance que tuvo la represión sobre otros actores, que también eran renombrados personajes de la provincia, y el rol por ellos desempeñado en las audiencias.

‘LA CALLE ESTABA DIVIDIDA POR UNAS REJAS’. UN JUICIO QUE PARTE AGUAS

Unos meses antes del inicio del debate oral, la jerarquía eclesiástica también se había posicionado con respecto al juicio a través de la voz del obispo correntino:

La notoriedad de D. y la imposibilidad de evitar el juicio también generó declaraciones eclesiásticas. En noviembre, el obispo correntino, monseñor Domingo Castagna, reivindicó la teoría de los dos demonios. El país “ha sufrido mucho por causa de la violencia subversiva y de la violencia represiva del poder ilegítimamente usado”, dijo. La lectura sobre el terrorismo de Estado “es parcializada y mentirosa” y da lugar a “conclusiones inadecuadas e injustas”, agregó (Página 12, 2/3/08).

Estas declaraciones preanunciaron la dramatización callejera, que reflejaría lo que iba a comenzar a suceder puertas adentro del TOF, el 5 de febrero de 2008, el primer día de audiencias.

Como sostuve al comienzo del artículo, este primer juicio de lesa humanidad en la provincia de Corrientes dramatizó los enfrentamientos sociales creados en el marco del gobierno dictatorial y sostenidos durante años, ante la falta de un proceso judicial que investigara esos crímenes y juzgara a los responsables. La causa del RI9, no sólo fue el primer juicio en una ciudad del interior, sino que se trató de un proceso judicial ‘con personas notables de la ciudad donde se acreditó el terrorismo de Estado, se demostró lo que era’.

En su análisis sobre el activismo de los familiares en los casos de violencia policial, Pita (2010) refiere a la utilización de “tecnologías manifestantes” en tanto formas particulares que adopta la protesta, señalando que las mismas “no son exclusivas de un determinado tipo de organización, institución o grupo. Por el contrario, éstos recurren a ellas, las utilizan, las valorizan y les imprimen un signo particular, que hacen a sus modos de “dramatizar” la protesta y sus conteni-

dos específicos” (2010, 138/139, nota al pie 97). En esta línea, es posible analizar el “enfrentamiento” callejero producido entre quienes apoyaban y acompañaban a las víctimas del terrorismo de Estado y quienes se encontraban alineados con los represores. Así recordaban los entrevistados, la particular situación que se daba en la calle en ese primer día de audiencia:

Y el 5 de febrero pasó una circunstancia que yo creo que es en el único lugar que pasó. Porque los familiares de los represores vienen en algunos lugares a los juicios pero, como vinieron acá, ;creo que es en el único lugar! [comienza a hacer un dibujo en un papel] La policía provincial hizo un vallado acá y otro vallado acá, entonces generó como una zona de pulmón y acá [izquierda del papel] estaban todos los familiares de los imputados y acá [derecha del papel] estaban familiares y querellas. Pero este grupo (represores) fue como de 200/300 personas y este grupo (familiares), en el día del inicio, fue como de 200/300 personas. O sea, teníamos 21 adentro y 200 personas acá. (Se hizo) Un pulmón, cosa que no hubiera agresiones, pero acá había el Movimiento Familiar Cristiano, había monjas vestidas con rosarios, rezando, familias, familias de la Sociedad Familiar Cristiana, de la Sociedad Rural, todo el establishment correntino estaba ahí (ex funcionario provincial).

Este juego de ocupación de espacios, “que de físicos devienen sociales” (Pita, 2010: 171), se expresaba también al interior de la sala de audiencias. Sin embargo, en ese lugar las reglas de comportamiento se encontraban sujetas a la autoridad del tribunal y el no cumplirlas podía implicar el desalojo de la sala. Los cánticos, rezos, gritos, carteles y banderas allí no tenían lugar. A pesar de eso, el riesgo de enfrentamiento entre los ‘distintos públicos’, se presentaba como una amenaza latente:

Había [manifestaciones] todos los días. Es más, el tribunal dividió la sala —lo que me pareció algo mal—: la mitad de la sala estaba del lado izquierdo mirando hacia el crucifijo atrás de los jueces... del lado izquierdo estaban los familiares de las víctimas del terrorismo y del lado derecho, estaban todos los familiares de los represores. O sea, estaba dividido el público. Y en el medio había gente de seguridad... Todos mirando a Dios, por supuesto, ;todos mirando a Dios! (Fiscal Federal)

Esta división del espacio —estipulada por el tribunal— también era respaldada por los integrantes del público a partir de la apropiación de los lugares. En este sentido, la presencia de público a lo largo de las audiencias constituyó una preocupación permanente de las querellas y de los familiares de las víctimas. No sólo se trataba de garantizar que los asientos correspondientes a

la querrela siempre estuviesen ocupados, sino de organizar quién iba a estar cada día en función de la importancia política y/o judicial de la audiencia. La preocupación por ‘garantizar que siempre haya gente’, por ‘militar los juicios’, por otorgarles visibilidad, nos muestra cómo, contra toda definición normativista que apunta a una participación pasiva y neutra del público en los debates, la asistencia a los juicios de lesa humanidad (de un modo similar a lo que ocurre en los juicios por violencia policial), importa como “otro espacio más de confrontación. Así se trata de *tomar el espacio, llenar la sala* —e incluso demarcar a partir de la ocupación del espacio un lado *nuestro*, separado del de *ellos*” (Pita, 2010: 177).

A MODO DE CONCLUSIÓN

El 6 de agosto de 2008, 4 de los 5 procesados en la causa del R19 de Corrientes fueron condenados: uno de los Coroneles fue sentenciado a prisión perpetua; el ex Capitán y el otro coronel, a 25 años de prisión; y uno de los Gendarmes, a 8 años. Por su parte, el ex suboficial fue absuelto.

En la crónica periodística efectuada por el diario Página 12, se revive el clima vivido en la sentencia. En esta última audiencia, a los actores presentes se sumó un nuevo personaje: Cecilia Pando, esposa de un militar retirado, adalid de los militares acusados de delitos de lesa humanidad y presidenta de la Asociación de Familiares y Amigos de los Presos Políticos de la Argentina (AFyAPPA):

Un segundo después de que el juez Alonso, con la cruz sobre su cabeza, terminara de leer la sentencia, Pando se paró sobre una silla y empezó a gritar desahogada. “Ustedes van a pagar por lo que están haciendo. Juzguen al terrorismo, no sean cobardes”, les gritó a los jueces mientras se retiraban de la sala.

A diferencia de Córdoba, donde los familiares de los imputados le exigieron no hacer papelones y acató sin chistar, en Corrientes nadie intentó contenerla. En línea con el alegato del condenado Menéndez y sin disimular sus desequilibrios, Pando reiteró varias veces el típico gesto de degüello mientras gritaba “¡Asesinos! ¡Terroristas! ¡Falsificadores!” a sobrevivientes y familiares que se abrazaban. “¡Te voy a matar con mis propias manos!”, amenazó al secretario Duhalde. “¡Son jueces parciales! ¡Se les ha pagado a todos!”, agregó una cuarentona indignada. A la hora de insultar también sobresalieron la esposa y un hijo de Losito, educado “en la moral cristiana” según el coronel” (Página 12, 7/8/08).

La imagen de Pando, amenazando de degüello al entonces Secretario de DDHH de la Nación, fue publicada en la mayoría de los medios gráficos y así

recorrería el país. Un nuevo elemento le otorgaba visibilidad al juicio del R19 de Corrientes.

§§§

Como sostuve al comienzo, este trabajo se inscribe en el marco de una investigación de más largo aliento que busca analizar los juicios de lesa humanidad en sociedades relativamente pequeñas, donde los lazos sociales son más estrechos y el conocimiento que los actores tienen entre sí, mucho más cercano. Así, parte de la guía que orientó la escritura de este artículo fue la pregunta sobre las consecuencias sociales que tuvo este juicio para la ciudad de Corrientes y, en términos generales, la utilidad de estos procesos judiciales. A modo de conclusión y para finalizar, ensayaré un intento de respuesta a estos interrogantes.

En primer lugar, el hecho de que en el transcurso de la investigación judicial se haya podido identificar el cuerpo de una de las víctimas desaparecidas, permite poner en cuestión aquellos argumentos que sostienen que estos juicios nada nuevo aportan,³⁰ al mostrar que todavía existe la posibilidad de recuperar los cuerpos de las víctimas, así como reconstruir la historia y los circuitos de la represión en la provincia.

Asimismo, este acontecimiento nos conduce a una segunda cuestión: la posibilidad de transformar el conocimiento—privado, particular, compartido por unos pocos— en reconocimiento público (Cohen, 1997), el cual deviene en reconocimiento social. Como vimos en párrafos anteriores, Corrientes es una provincia donde, hasta hace pocos años, amplios sectores de la sociedad pusieron en duda el proceso represivo y la existencia de desaparecidos. En este sentido, y retomando lo afirmado por una de las familiares querellantes, 'Que sea el Estado el que cuestiona al Estado terrorista, para algunos puede ser sólo un gesto, pero a nuestras sociedades les cambia la mirada'. Va a ser a partir de la celebración de los juicios de lesa humanidad que se inician en el 2008, que esta opinión comienza a modificarse:

Ahora el discurso es distinto. El discurso anterior era: 'no es cierto, los desaparecidos están en Europa'. Hoy el discurso es: '¡basta ya con eso!'. Es distinto el contenido, no pueden decir 'no pasó' pero dicen 'basta ya. ¡Otra vez con lo mismo!' (Prosecretaria de Fiscalía).

En este sentido, si bien podemos pensar que nos encontramos ante un nuevo estado de negación, donde los hechos se reconocen pero quieren ser dejados en el pasado, lo cierto es que para las víctimas y para sus familiares, el reconocimiento social de aquellos hechos, que sólo algunos conocían,³¹ resulta fundamental, así

30 Esta idea se sostiene en su contracara que es la espera de la verdad sobre lo ocurrido de boca de los represores. En estas lecturas, los actuales juicios no harían más que obturar la posibilidad de la palabra de los perpetradores (Hilb, 2015)

31 Esto no quiere decir que sólo unos pocos conociesen lo ocurrido, sino que nos habla de la escasa voluntad de amplios sectores por reconocer que la represión había sido un hecho real.

como la posibilidad de la palabra. Víctimas que se habían alejado de su pueblo de origen, por vergüenza, por temor, vuelven para declarar en los juicios lo que ellos y sus compañeros habían vivido durante la represión dictatorial. Víctimas que no habían podido hablar, lo hacen treinta años más tarde, en el contexto de los juicios. Y esto nos lleva al tercer punto: el carácter reparador de los juicios.

Los documentos producidos por las burocracias penales y administrativas durante el proceso dictatorial no sólo permiten reconstruir, y conocer, hechos y sucesos de la dictadura que todavía no se conocen, o confirmar aquellos que sí. Para las víctimas que llegan a acceder a ellos, tienen una cualidad extra: su poder reparador (Sarrabayrouse, 2017). Y entiendo que esta afirmación se puede hacer extensiva, también, a los procesos judiciales. Los *personajes de la sociedad correntina* sentados en el banquillo de los acusados, las declaraciones de los testigos, la participación de la comunidad en carácter de público, la difusión mediante la prensa y el acercamiento de la justicia a lugares donde parecía imposible que ocurriera³² permitieron reinstalar una discusión que —al menos en Corrientes— no estaba saldada. Como sostenía el subsecretario de DDHH de Corrientes: ‘Ahí está el efecto personal del testimonio: el efecto reparatorio del juicio. La reparación se da en ese contexto’.

Por último, estos juicios —particularmente el del RI9 de Corrientes— permiten develar y reconstruir las características locales del entramado social, que fueron las que generaron las condiciones de posibilidad de la represión dictatorial, al tiempo que incorporan en el análisis la discusión en torno a la responsabilidad civil.

La reconstrucción de estos procesos judiciales y el seguimiento de los actuales invitan a un análisis comparativo, que habilita a la indagación sobre el funcionamiento del poder judicial y su capacidad de “adaptación al medio” y a los distintos contextos políticos. Asimismo, esta indagación permite ver el modo en que el activismo —tanto legal como de los DDHH— ha aprendido a realizar lecturas inteligentes y novedosas de estos fenómenos, para el desarrollo de estrategias jurídicas y políticas en pos de la consecución de sus objetivos.

32 En algunos juicios, el tribunal se trasladó a la localidad donde ocurrieron los hechos.

María José Sarrabayrouse Oliveira es Doctora en Antropología Social y Licenciada en Ciencias Antropológicas (UBA). Investigadora Adjunta del CONICET e Investigadora Formada del Programa de Antropología Política y Jurídica (UBA) y del INEAC (UFF). Es Profesora en la carrera de Cs. Antropológicas (UBA) y en posgrados de distintas universidades. Ha publicado en libros y revistas nacionales e internacionales sobre poder judicial, juicios orales, familia judicial, dictadura y derechos humanos.

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DA SILVA CATELA, Ludmila

2017 “De memorias largas y cortas: Poder local y violencia en el Noroeste argentino”, *Interseções*. Rio de Janeiro, vol. 19 nº2.

ELÍAS, Norbert

1982 *La sociedad cortesana*. México, FCE.

GEERTZ, Clifford

1994 *Conocimiento local*. Barcelona, Paidós.

GELLNER, Ernest

1997 *Revoluciones en el bosque sagrado*. Barcelona, Gedisa.

GLUCKMAN, Max

[1955] 2009 “La paz dentro de la contienda”. En: *Costumbre y Conflicto en África*. Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades, Lima, Fondo Editorial.

KARASIK, Gabriela

2016 “Jujuy y la empresa Ledesma en foco: Poder fáctico y procesos extrajudiciales en los juicios de lesa humanidad”. IX Seminario Internacional Políticas de la Memoria / 2016. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires.

MARQUES, Ana Claudia; VILLELA, Jorge Mattar

2005 “O que se diz, o que se escreve: Etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 48, n. 1, pp. 37-74.

MAUSS, Marcel

[1923-1924] 1979 “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En: MAUSS, M. *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.

PITA, María Victoria

- 2010 *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires, CELS/ Editores del Puerto, Colección Revés Antropología y DDHH /2.

SARRABAYROUSE OLIVEIRA, María José

- 2011 *Poder Judicial y Dictadura. El caso de la morgue*. Buenos Aires, CELS/ Editores del Puerto. Colección Revés, Antropología Jurídica y DDHH/3
- 2015 “Desnaturalizando categorías: independencia judicial y acceso a la justicia’. Los avatares del proceso de Democratización de la Justicia en la Argentina”. *Revista Colombia Internacional*, Universidad de los Andes, Bogotá, N° 84 (mayo-agosto 2015), pp. 139-159.
- 2017 “Investigaciones judiciales, investigaciones antropológicas. De cómo el oficio antropológico interviene en la reconstrucción de casos”. *Cuadernos de Antropología Social*. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, Vol. 45, pp. 37-50.

SIGAUD, Lygia

2008. “Derecho y coerción moral en el mundo de los ingenios”. *Crítica en desarrollo*, Buenos Aires, N°1, pp. 81-107.

SIRIMARCO, Mariana

- 2017 “La construcción de lo indecible: chisme, dato y etnografía en un contexto policial argentino”. *Revista de Antropología Social*, Madrid, Ediciones Complutenses, N° 26(1), pp.53-72

TISCORNIA, Sofía

- 2008 *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales*. Buenos Aires, CELS/ Editores del Puerto. Colección Revés, Antropología Jurídica y DDHH/1

TURNER, Víctor

- 1974 *Dramas, Fields and Methaphors*, Ithaca, Cornell University Press.

NOTAS Y ARTÍCULOS DE PRENSA

“El primer juicio oral contra militares en el interior se hará en Corrientes”. Página 12, 6/2/08.
<https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-94263-2007-11-07.html>

“El martes comienza el juicio por los crímenes en el Regimiento de Infantería 9”, Diario Norte, 1/2/08.

<http://www.diarionorte.com/article/7523/el-martes-comienza-el-juicio-por-los-crimenes-en-el-regimiento-de-infanteria-9>

“Pando comenzó su gira por el interior”, Página 12, 6/2/08.

<https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-98532-2008-02-06.html>

“Cinco represores a juicio oral”. Página 12, 2/3/08.

<https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-98400-2008-02-03.html>

“Te voy a matar con mis propias manos”, Página 12, 7/8/08.

<https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-109212-2008-08-07.html>

“Se cumplirán 6 años del juicio histórico y alistan cambios en el ex regimiento”, Norte de Corrientes, 3/2/14.

<http://www.nortecorrientes.com/article/24814/se-cumpliran-6-anos-del-juicio-historico-y-alistan-cambios-en-el-ex-regimiento>

“En defensa a un militar detenido utilizan una muestra ganadera” corrientesnoticias.com.ar, 22/08/05

<http://archive.is/qGXXx>

“Homenajearon a Mario Marturet y Ramón Leguizamón”, diario El Litoral, 23/03/12.

<http://www.ellitoral.com.ar/192550/Homenajearon-a-Mario-Marturet-y-Ramon-Leguizamon>

“El estrecho vínculo de los presidentes y el poder judicial”. La Nación, 11/10/17.

<http://www.lanacion.com.ar/2071500-el-estrecho-vinculo-de-los-presidentes-y-el-poder-judicial>

Hilb, Claudia (2015). “Una escena para pensar la reconciliación”. Criterio Digital, nº 2421.

Disponibile en www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2015/12/01/una-escena-para-pensar-la-reconciliacion/

Recebido em 9 de março de 2018. Aceito em 1 de abril de 2019.

Zona de tatuagem: um carimbo do estado no corpo do favelado

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2019.161091](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161091)

Juliana Farias

🏠 Universidade do Estado do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil

✉ farias.ju@gmail.com

ORCID

[https://orcid.org/
0000-0002-1373-4586](https://orcid.org/0000-0002-1373-4586)

RESUMO

Tendo como combustível de criação os acontecimentos da 1ª Guerra Mundial, surge uma ficção literária sobre a construção e a utilização de uma máquina estatal que tatuava no corpo do condenado o texto da sua sentença até que as perfurações o levassem à morte. Escrita por Kafka, a ficção *Na colônia penal* (1919) mostra uma máquina tatuadora enquanto *aparelho judiciário*, cuja operação ficava nas mãos de um único agente de Estado. Tal ficção foi lida por Clastres (2003) como um anúncio *da mais contemporânea das realidades*. Compartilhando do mesmo entendimento, encaminho a discussão tomando como referência o *aparelho judiciário* da ficção para refletir sobre a produção da zona de tatuagem nos corpos dos moradores de favelas. Aciono para a elaboração do debate as reflexões de Pierre Clastres (2003) sobre a *tríplice aliança entre a lei, a escrita e o corpo* e de Letícia Ferreira (2009) sobre a *trajetória burocrática* de corpos.

PALAVRAS-CHAVE

Violência de estado, favelas, execução sumária, zona de tatuagem, corpos

Powder Tattooing: A State Stamp on the Favelado's Body**ABSTRACT**

Taking the events of World War I as a creation fuel, comes up a literary fiction about the construction and use of a state machine that tattooed on the body of the condemned the text of his sentence until the perforations took him to the death. Written by Kafka, fiction *In the penal colony* (1919) shows a tattoo machine as a judicial apparatus, whose operation was in the hands of a single agent of state. Such fiction was read by Clastres (2003) as an announcement of the most contemporary of the realities. Sharing the same understanding, I bring the discussion about the fictional judicial apparatus as a reference to reflect on the production of the powder tattooing on the bodies of favelas dwellers. For the elaboration of the argument, I operate the ideas by Pierre Clastres (2003) about the triple alliance between law, writing and the body and the ideas by Letícia Ferreira (2009) about the bureaucratic trajectory of bodies.

KEYWORDS

State Violence, Favelas, Summary Execution, Powder Tattooing, Bodies

A operação foi pouco dolorosa e extremamente rápida: colocaram-nos numa fila e, um por um, conforme a ordem alfabética dos nossos nomes, passamos por um hábil funcionário, munido de uma espécie de punção com uma agulha minúscula. Ao que parece, esta é a verdadeira iniciação: só “mostrando o número” recebe-se o pão e a sopa. Necessitamos de vários dias e muitos socos e bofetadas, até criarmos o hábito de mostrar prontamente o número, de modo a não atrapalhar as cotidianas operações de distribuição de víveres; necessitamos de semanas e meses para acostumar-nos ao som do número em alemão. E durante muitos dias, quando o hábito da vida em liberdade me levava a olhar a hora no relógio, no pulso aparecia-me, ironicamente, meu novo nome, esse número tatuado em marcas azuladas sob a pele.

Primo Levi, É isto um homem?

Dentre as marcas produzidas por instituições estatais nas peles de populações sobre as quais eram/são exercidos controles variados, o número tatuado no braço esquerdo dos judeus ao chegarem nos campos de concentração nazistas integra o conjunto de versões contemporâneas mais aterrorizantes dessa prática. Formatos variados de inscrições produzidas contra a vontade daqueles cuja pele estava sendo marcada atravessam a história da humanidade e oferecem pistas importantes para as reflexões sobre processos de identificação, de classificação e de separação de populações em diferentes contextos políticos envolvendo julgamentos morais, criminalização e genocídio.

Na Grécia Antiga, pessoas criminalizadas e escravizadas eram marcadas através de uma inscrição na pele conhecida como *stigmata*¹ – prática que depois foi transmitida pelos gregos aos romanos, que a desenvolveram enquanto me-

1 Em seu estudo sobre estigma e tatuagem na antiguidade greco-romana, Christopher Jones (2000) explica que a inscrição *stigma(ta)* foi difundida de forma equivalente ao *branding* (técnica de escarificação, caracterizada pela realização de desenhos através de queimaduras na pele), ao invés de ser relacionada ao conceito atual de tatuagem, que seria o mais adequado de acordo com o historiador.

canismo de controle do Estado (Gustafson, 2000). O potencial de visibilidade da tatuagem na Roma Antiga é explorado no estudo de Gustafson (2000) através da identificação de três tipos de *penal tattoos*²: 1) a inscrição do nome do crime no corpo da pessoa considerada criminosa; 2) a inscrição do nome do imperador que liderava o governo sob o qual o crime foi cometido; e 3) a inscrição do nome da punição sofrida pela pessoa condenada.

Ainda que a lista de circunscrições políticas às quais a República Federativa do Brasil está submetida materialize conjuntos normativos que demarquem o afastamento entre os *estilos penais* (Foucault, 1987) característicos do antigo Estado romano e do Estado brasileiro, o presente debate pode se alimentar das possibilidades interpretativas trazidas a partir da reflexão de Gustafson (2000) sobre as *tatuagens de punição*.

No centro desse debate, reside a *tríplice aliança entre a lei, a escrita e o corpo* sobre a qual nos fala Clastres (2003) em seus escritos sobre tortura nas sociedades ditas primitivas. A reflexão se tece em função da relação de interdependência entre a dureza da lei e a escrita: *sendo dura, a lei é ao mesmo tempo escrita. A escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita; e conhecer uma é não poder mais desconhecer a outra* (2003: 195). Clastres faz menção às colônias penais da Moldávia, onde essa dureza da lei sobre a qual ele se refere encontrava o *próprio corpo do culpado-vítima* como meio para se enunciar – há relatos de prisioneiros soviéticos que foram tatuados na face e na testa com os textos: *os comunistas sugam o sangue do povo*, ou *Comunistas = Carrascos*, ou ainda *escravos de Kruchtchev*.

O ponto enfatizado a partir da dureza da lei é que há uma diferença crucial entre as marcações realizadas nos rituais de iniciação analisados por Clastres e esse tipo de marcação sobre os corpos presos em colônias penais: o autor argumenta que enquanto a primeira demarca pertencimento ao expressar uma lei que a sociedade dita a seus membros, a segunda corresponde a uma *lei separada, distante, despótica*, que – garantida pela escrita – seria a *lei do Estado*, cujo objetivo da inscrição seria divulgar que *o prisioneiro está inteiramente fora da lei e quem o diz é o seu corpo escrito* (Clastres, 2003: 197).

As inscrições feitas nos corpos durante os rituais de iniciação corresponderiam, sob essa perspectiva, a uma conjuração a essa lei separada, *que institui e garante desigualdade*. Nas *sociedades contra o Estado* que habitam a obra de Clastres, a marca é igual sobre todos os corpos e enuncia *Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso*. E contendo tal enunciado, essa *lei não-separada* só poderia ser inscrita no próprio corpo, esse espaço não-separado. (Clastres, 2003: 204).

Ao trazer para a discussão aqui implementada as reflexões de Gustafson (2000) sobre as *tatuagens de punição* e a *tríplice aliança entre a lei, a escrita e o corpo* explorada por Clastres (2003), não pretendo produzir aproximações entre marcações realizadas para serem exibidas de forma exemplar e uma inscrição num

2 Nessa reflexão o termo aparece, em tradução livre, como *tatuagens de punição*.

corpo já morto, que após a passagem pelo IML, será enterrado (e que mesmo que seja autorizada a sua exumação, poucos serão aqueles que vão gravar em suas retinas tal imagem). Aciono tais referências, distantes no tempo e no espaço, para pensar sobre os enquadramentos políticos atribuídos a essas populações cujos corpos eram/são marcados por forças de Estado.

Os três exemplos trazidos de marcações produzidas pelo Estado contra a vontade de quem estava sendo marcado (judeus nos campos de concentração nazistas, escravos e criminosos na Roma Antiga e prisioneiros na colônia penal na Moldávia), dizem respeito a populações cuja existência estava sendo condenada, cujos corpos foram contados como *peças* (Levi, 1988), populações escravizadas, consideradas fora da lei, populações que em função de alguma regra inventada enquanto poder de Estado, estavam sendo punidas – e a inscrição na pele fazia parte dessa punição, fazia parte de determinada *economia do castigo*, segundo Foucault (1987).

Analisando diferentes tipos de marcas corporais, Le Breton (2004) enfatiza o potencial de determinadas práticas em relação ao isolamento de pessoas: para o autor, determinadas inscrições no corpo são capazes de projetar a pessoa para um limbo social entre a vida e a morte, *conferindo-lhe uma existência sob o olhar permanente dos outros* (Le Breton, 2004: 31)³. Importa ressaltar, ainda, o fato de se tratarem de marcações definitivas sobre esses corpos – independente da técnica predominante (se utilizaram agulha, ferro em brasa⁴, ou outro artefato), tratam-se de marcas impressas por forças estatais que modificaram aqueles corpos, tendo os mesmos assim permanecido até suas mortes.

Nesses casos, no entanto, as marcas não estavam diretamente relacionadas às mortes daquelas pessoas. Há outros casos em que estão. Neste texto, discuto a produção da *zona de tatuagem* no corpo de pessoas executadas por agentes de estado nas favelas, explorando a relação entre tal marcação corporal e as mortes em questão. Construo essa discussão a partir da análise de um laudo cadavérico – entendido aqui enquanto plataforma de registro indispensável para a movimentação da engrenagem da gestão governamental das mortes dos moradores de favelas.

Entendendo o momento da efetuação do disparo da arma de fogo que atinge o morador de favela como marco inicial para se produzir um recorte analítico do processo de gestão dessas mortes que incluisse também papéis e registros oficiais, elegi o laudo cadavérico como documento a partir do qual são acionadas outras movimentações (burocráticas ou não) que compõem o inquérito policial e o processo judicial de um caso de homicídio ocorrido durante uma intervenção militar na favela⁵. Construo essa análise tomando como referência a execução de Emanuel, morto durante incursão da Polícia Militar no Morro do Russo, em 2008⁶. Assim sendo, as situações e a documentação acionadas neste texto se referem a encontros e a papéis que constituem esse caso específico.

3 Sobre os limites contemporâneos para esse tipo de marcação de identificação/controlado/isolamento de corpos, Le Breton (2004) cita uma proposta elaborada por políticos de extrema direita (não localiza onde, mas são extrema direita), para que pessoas infectadas pelo vírus HIV fossem marcadas na fronte com um sinal identificador.

4 Dentre as diferentes marcações produzidas através dessa técnica, destaco não só a estigmata, já citada, como também as marcações produzidas pela Coroa Portuguesa em seus escravos (sec. XV): com ferro quente produzia-se uma marca vermelha no ombro ou no peito do escravo, o identificando como propriedade do Rei de Portugal (Thomas, 1997). Thomas (1997) também informa que a mesma marcação a ferro em brasa era produzida no peito direito de escravos da Royal Africa Company, enquanto a South Sea Company utilizava ouro ou prata em brasa para produzir uma marca relativa aos portos do Império espanhol para onde os escravos estavam sendo enviados (Cartagena, Caracas ou Veracruz, por exemplo).

5 As reflexões apresentadas neste texto foram desenvolvidas em minha tese de doutorado, intitulada *Governo de Mortes: Uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*, realizada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ), sob a orientação de Luiz Antonio Machado da Silva, com apoio do CNPQ e da FAPERJ.

6 Durante incursão da Polícia Militar realizada no fim

1 INSCRIÇÕES DE MORTE EM PELE, CARNE E PAPEL

[Outubro de 2010, 2º andar do prédio da Defensoria Pública Geral do Estado do Rio de Janeiro] Achei que estivesse atrasada para uma reunião que familiares de Emanuel (no caso, Alexandra e seu irmão, João Luiz) marcaram com antecedência com Frederico Chagas⁷, com o objetivo de apresentar ao defensor um perito legista aposentado da Polícia Civil que havia concordado em realizar novo estudo – com estatuto de *parecer técnico-científico* – sobre o homicídio em questão: tratava-se de Dr. Saul. Como o defensor ainda não tinha podido atendê-los, Alexandra e João Luiz aguardavam na recepção do NUDEDH, junto com Dr. Saul. Em pouco tempo, a secretária informou que poderíamos entrar, que Dr. Frederico Chagas já poderia nos receber. Mal entramos na sala, o defensor perguntou: *Temos uma audiência, né?! Familiares, defensor e perito conversaram bastante sobre essa próxima audiência e sobre a possibilidade da utilização do parecer técnico-científico no desenrolar do processo. Defensor e familiares aproveitaram o encontro para tirar dúvidas com o perito a respeito de alguns detalhes da documentação produzida pelo IML no dia seguinte da morte de Emanuel. Chagas perguntou: Pelo laudo, o tiro teria sido disparado a curta distância, vê se não é isso Dr. Saul?* O perito respondeu afirmativamente, mas fez questão de anunciar uma série de críticas à forma como o laudo cadavérico havia sido preenchido. Pegou a cópia das folhas do processo do caso nas quais encontrava-se o laudo de Emanuel, e realizou uma leitura em voz alta de um trecho da descrição da necropsia:

INSPEÇÃO EXTERNA: Cadáver de um homem de cor parda, que mede cerca de 166 cm de altura, em rigidez muscular generalizada com livores violáceos nas regiões posteriores do corpo; é de compleição física boa, bom estado de nutrição e cerca de 42 anos de idade; cabelos pretos, curtos e anelados; olhos com córneas transparentes, íris castanhas, escleróticas esbranquiçadas; barba e bigode por fazer; dentes naturais em regular estado de conservação; genitália externa masculina normal; apresenta ferimento de bordos regulares e invertidos, com características de entrada de projétil de arma de fogo (PAF), localizado na região occipital, assinalado no esquema 2 pela letra E; apresenta ferimento de bordos irregulares e evertidos, sangrantes, com características de saída de PAF. Localizado em região fronto-parietal, assinalado no esquema 1 pela letra S; apresenta orla de tatuagem no membro superior esquerdo, acometendo parte do braço e toda a extensão ao antebraço nas faces Antero-lateral posterior, assinalados nos esquemas 1 e 2 pela letra T; os demais segmentos corporais estão normais.

Uma das marcas encontradas no corpo de Emanuel, registrada nessa parte da necropsia como *orla de tatuagem*, tomou um bom tempo da conversa entre

da tarde de um dia de semana no Morro do Russo, alguns dos agentes que participavam da operação se esconderam em um dos becos da favela e ali permaneceram. Ao saírem do esconderijo, os policiais, encapuzados, executaram sete moradores, dentre eles, Emanuel Cardoso da Conceição. Outros moradores contam que Emanuel chegou a levantar os braços, dizendo que estava voltando do trabalho, pedindo para mostrar os documentos, mas os policiais o levaram ao chão e atiraram na sua cabeça. Os familiares de Emanuel acompanharam a investigação desde o início, entraram em contato com a Comissão de Direitos Humanos da OAB-RJ e com a Rede de Comunidades e Movimentos contra Violência, para a continuidade dos encaminhamentos. Quatro policiais militares foram denunciados pelo Ministério Público, acusados pelo homicídio de Emanuel e, aproximadamente um ano após sua morte, foi marcada a primeira audiência de instrução e julgamento do caso, dando o seguimento esperado pela família ao processo judicial, que passou a correr na 2ª Vara Criminal da Comarca da Capital.

7 O processo relativo à execução de Emanuel vinha sendo acompanhado pelo NUDEDH, o Núcleo de Direitos Humanos da Defensoria Pública do Rio de Janeiro e, durante o período de realização do trabalho de campo, o profissional desse núcleo responsável pelo caso era o defensor público Frederico Chagas. Tive acesso aos documentos do caso através da autorização da família de Emanuel, que solicitou a Frederico Chagas o empréstimo das pastas do processo para eu fazer uma cópia. A todos eles deixo registrado, mais uma

familiares, perito e defensor. Respondendo à pergunta feita anteriormente por Frederico Chagas, Dr. Saul explicou que essa marca, cujo termo correto seria *zona de tatuagem*, “é necessariamente produzida a tiro de curta distância”, ratificando a afirmação através de uma espécie de demonstração sobre como, a partir de um tiro que atingiu a cabeça, foi possível a formação da *zona de tatuagem* no braço da vítima. Dr. Saul solicitou que João Luiz se posicionasse de joelhos no chão, com as duas mãos na cabeça, como se estivesse rendido – posição na qual provavelmente encontrava-se Emanuel, no momento em que foi atingido, como argumentava o perito. A explicação técnica teve sequência a partir da simulação da posição na qual se encontrava o fuzil: Dr. Saul demonstrou como a extremidade final do cano deveria estar próxima à parte de trás da cabeça, lembrando que os fuzis utilizados pelos policiais militares possuem *eventos laterais*, através dos quais, no momento do disparo, são expelidos grânulos da pólvora que, em contato com a superfície da pele, produzem a marca caracterizada como *zona de tatuagem*. Daí a dedução de que Emanuel deveria estar com as mãos na cabeça, pois essa é a posição sugerida pela presença da *zona de tatuagem* no braço esquerdo da vítima. Após essa espécie de ‘reconstituição da cena do crime’ ali na sala do defensor Chagas, João Luiz deixou a posição de joelhos na qual permaneceu durante toda a explicação, sentou-se novamente na cadeira que ocupava e a conversa seguiu. Ao final do encontro, perito, defensor e familiares já haviam chegado a um acordo quanto à anexação do *parecer técnico-científico* ao processo.

Trago para esta reflexão o mesmo destaque que teve durante o encontro entre os familiares, o perito e o defensor essa marca específica encontrada no corpo de Emanuel: registrada na descrição acima como *orla de tatuagem* (mas tratada como *zona de tatuagem* nos estudos sobre traumatologia médico-legal), tal marca “é produzida pelos grânulos de pólvora, queimada ou não que, partindo com o projétil, percutem o contorno do orifício de entrada e se incrustam mais ou menos profundamente na região atingida.” (Fávero, 1991)⁸. No caso de Emanuel, a *zona de tatuagem* aparece assinalada nos esquemas que compõem o laudo cadavérico através da anotação da letra “T”, realizada à mão.

Ressalto que a importância atribuída a essa marca durante a reunião na Defensoria Pública está diretamente conectada aos encaminhamentos do caso que ela tem o poder de determinar. A justificativa do NUDEDH, por exemplo, para solicitar ao delegado responsável pelas investigações que fossem colhidos depoimentos de todos os policiais militares que participaram da operação foi também a presença da *zona de tatuagem* no esquema de lesões do laudo:

Conforme consta do Laudo de Exame de Necropsia IMLRJ [inscrição], a vítima foi atingida mortalmente por PAF na região occipital, apresentando “ORLA DE TATUAGEM” no membro superior esquerdo, evidenciando disparo à curtíssima

vez, um agradecimento sincero por sua interlocução e pela confiança depositada em meu trabalho. Para a elaboração deste texto, o nome da favela foi substituído por nome fictício, assim como os nomes das vítimas fatais e de seus respectivos familiares; as datas (mês e ano, especificamente) do episódio também sofreram modificações; por fim, foram substituídos também os nomes dos profissionais ligados a outros órgãos estatais envolvidos com os processos judiciais de cada caso. Registro também meus agradecimentos à Rede contra Violência, movimento social junto ao qual construí o projeto de pesquisa que resultou neste trabalho.

8 Há variação nas definições da zona de tatuagem em relação à presença de pólvora combusta. Alguns especialistas mencionam apenas o efeito produzido pela incrustação de grânulos de pólvora incombusta, como é o caso do perito independente que acompanha o caso do Morro do Russo aqui abordado. Tal forma de definição assemelha-se à de Greco (2013), para quem a zona de tatuagem decorre da “incrustação de grânulos e fragmentos de pólvora não combusta pelo disparo na região atingida, não sendo removível”. Já de acordo com o estudo de Eisele e Campos (2003), a zona de tatuagem “é composta por partículas de carvão (pólvora combusta) e de grânulos de pólvora incombusta, dispersas em torno do orifício de entrada, de bordas deprimidas, cujo diâmetro cresce progressivamente até perder-se a energia cinética de cada corpúsculo, assim como a aceleração de que está animado.”

*distância, o que descaracteriza, de pronto, qualquer possibilidade de confronto entre policiais e supostos traficantes, alegação esta comuníssima por parte das forças policiais quando o objetivo é camuflar execuções.*⁹

A anotação “T”, ao indicar a localização da *zona de tatuagem*, demarca a posição na qual se encontrava a vítima no momento em que foi atingida, encaminhando a investigação do homicídio de Emanuel para uma direção diferente daquela sugerida pelo registro de ocorrência realizado na delegacia da região pelos policiais que participaram da incursão em pauta. No entanto, a crítica do perito independente convocado pela família de Emanuel, enfatizou que a anotação desacompanhada de um correto preenchimento do laudo, ao invés de revelar dados importantes a respeito daquela morte, estaria ocultando-os. Daí a proposta de realizar o parecer técnico-científico.

Tal parecer começou a ser produzido quando o processo já estava em andamento, mas como é permitido que ambas as partes apresentem documentos em qualquer fase do processo, após as negociações entre os familiares de Emanuel, Dr. Saul e Frederico Chagas¹⁰, decidiu-se pela *juntada* do estudo ao processo. Como antecipei anteriormente, todos os presentes na reunião dedicaram atenção especial a uma anotação nos esquemas do laudo cadavérico de Emanuel, a tal *zona de tatuagem*. Sua existência no corpo da vítima e, mais especificamente, seu adequado registro no laudo cadavérico somado às informações acerca da entrada e da saída do projétil, são informações capazes de comprovar que o tiro fatal foi dado pelas costas e à curta distância.

Informações que, segundo o perito legista convocado pelos familiares, deveriam aparecer articuladas na continuidade do preenchimento do laudo cadavérico no momento da perícia no IML, através da seção do laudo reservada para as *respostas aos quesitos*, constituída de cinco perguntas, que reproduzo aqui com as respectivas respostas preenchidas no documento relativo à vítima Emanuel:

Houve morte?

SIM.

Qual foi a causa da morte?

FERIMENTO TRANSFIXIANTE DE CRÂNIO COM LESÃO DE ENCÉFALO.

3) Qual foi o instrumento ou meio que produziu a morte?

AÇÃO PÉRFURO-CONTUNDENTE.

4) Foi produzido por meio de veneno, fogo, explosivo, asfixia ou tortura, ou por outro meio insidioso ou cruel (resposta especificada)?

SEM ELEMENTOS PARA RESPONDER POR DESCONHECER A DINÂMICA DO FATO.

⁹ Requerimento enviado pelo NUEDH à DP na qual seguiam as investigações.

¹⁰ Nesta seção refiro-me a Frederico Chagas também como “o defensor”. Por se tratar de um dos defensores que atua enquanto assistente de acusação do caso, não pode ser confundido com o defensor público que atua na defesa dos policiais acusados. Para evitar mal entendidos, utilizo o termo “defesa” para me referir à defesa dos réus, sem apresentá-la através do profissional que a desempenha. Sobre essas atuações da defensoria pública durante o júri, ver Vianna e Farias (2011).

5) *Outras considerações objetivas relacionadas aos vestígios produzidos pela morte, a critério do Senhor Perito Legista.*

SEM OUTRAS ALTERAÇÕES. (sic)

Segundo as explicações de Dr. Saul para os familiares e o defensor, apesar da referência à *zona de tatuagem* na descrição da necropsia e a indicação da marca no esquema que compõe o laudo cadavérico, a forma como os cinco quesitos foram respondidos prejudicam de forma concreta a investigação do caso, como fica explícito através do trecho do parecer técnico-científico produzido posteriormente. A crítica desse profissional ao trabalho realizado no IML Afrânio Peixoto acompanha a ideia de que *há situações em que o perito não vê e o que vê não descreve* (recuperando uma passagem da explicação durante a reunião no NUDEDH). O posicionamento do perito convocado pelos familiares de Emanuel poderia ser resumido com outra frase que anotei no meu caderno de campo – *o problema do laudo é que é um somatório de incompetências* – no entanto, vale complementar a argumentação com a versão formal (e técnica) da crítica:

Quando o perito legista não encontra sinais cadavéricos que expressem o emprego de “veneno, fogo, explosivo, asfixia ou tortura ou outro meio insidioso ou cruel”, resta absolutamente errôneo prejudicar o QUARTO QUESITO, sob a alegação de “PREJUDICADO”, ou “SEM ELEMENTOS DE CONVICÇÃO PARA RESPONDER”, ou “SEM ELEMENTOS POR DESCONHECER A DINÂMICA DO EVENTO”, ou mesmo, como se pode ler no Laudo de Exame Cadavérico em comento, “SEM ELEMENTOS PARA RESPONDER POR DESCONHECER A DINÂMICA DO FATOS”. Ora, se o perito quer ter informações sobre a dinâmica do evento, ele poderá solicitar ao delegado de polícia que preside o inquérito policial, ou mesmo ao INSTITUTO DE CRIMINALÍSTICA CARLOS ÉBOLI, informações sobre a Perícia de Local de Crime. E, ainda, quando o cadáver provém de unidade hospitalar, solicitar informações hospitalares, sobre o atendimento prestado, ou, no caso de morte no ingresso da unidade hospitalar, o que foi evidenciado pelos médicos. E, como vimos, o perito legista depende de informações adicionais, de Local de Crime, para afirmar ou negar se houve emprego de “VENENO, FOGO, EXPLOSIVO, ASFIXIA OU TORTURA OU OUTRO MEIO INSIDIOSO OU CRUEL”. [...] Em suma, “PREJUDICAR” a resposta ao QUARTO QUESITO é pura tergiversação capaz de deixar pairarem dúvidas inaceitáveis sobre os fatos, que obrigatoriamente têm de ser determinados por meio de um Exame Cadavérico corretamente realizado, o que trará prejuízos para o processo penal. Respondê-lo corretamente é dever de ofício do perito legista. (sic)¹¹

Nesse parecer técnico-científico, o foco da crítica do perito legista acionado pelos familiares de Emanuel não se prende à maneira de responder o quarto

¹¹ Trecho do laudo de exame de necropsia de Emanuel, produzido no Instituto Médico Legal Afrânio Peixoto, no dia seguinte a sua morte.

quesito – ao contrário, espalham-se pelas páginas do estudo apontamentos sobre cuidados que não foram tomados e que, da mesma forma que ocorre com a resposta ao quarto quesito, acabam deixando “dúvidas inaceitáveis sobre os fatos”. Dessa lista, destaco mais dois exemplos: 1) a ausência de uma mensuração completa das duas feridas por PAF (projétil de arma de fogo) – mensurações imprescindíveis para a estimativa do calibre do projétil (para conferir se o calibre coincidia ou não com os calibres das armas utilizadas pelos policiais durante a “operação”) e que, vale ressaltar, deveriam acontecer através da utilização de instrumentos de medição específicos, como o paquímetro digital ou mesmo uma régua milimetrada; 2) a ausência de descrição da forma da ferida de entrada do projétil – que, segundo o estudo, poderia esclarecer a trajetória do projétil, dado que poderia ser utilizado para inferir em que posições estavam atirador e vítima.

Justapondo-se, portanto, à porção “visível” do preenchimento do laudo, percebe-se que há uma série de perguntas a serem respondidas pelo perito que não estão impressas no documento (da forma como estão os cinco quesitos citados anteriormente). Se somássemos as perguntas não impressas (e não respondidas) às perguntas impressas com respostas incompletas, poderíamos compor uma lista considerável de ausências nesse laudo cadavérico – ausências que correspondem a informações que não foram registradas no devido documento pelo profissional capaz de fazê-lo, ou seja, informações invisíveis aos olhos dos não especialistas.

Esse tipo de produção do laudo cadavérico pode ser entendido, então, como um procedimento orientado por uma espécie de negativo da revelação, não porque esconde informações, mas porque revela a força de um indizível burocrático, porque explicita a intimidade do especialista com uma economia de palavras em um documento crucial para o prosseguimento de investigações, para o encaminhamento de acusações, para o tratamento jurídico/legal de violações e crimes de estado. Aqui reside, portanto, o caráter de (i)legibilidade dessa documentação, nos termos trabalhados por Das e Poole (2004) em suas reflexões sobre processos de construção e de reconstrução do Estado através das suas práticas de escrita – (i)legibilidade que pode ser compreendida, ainda, através da chave interpretativa de que governar é também não fazer, conforme sugerem os trabalhos de Vianna (2002) e Lugones (2012).

Seguindo a chave analítica proposta por Das e Poole (2004), o problema da (i)legibilidade da documentação do Estado é encarado como uma das bases de consolidação do controle estatal sobre populações, territórios e vidas. Os opostos legibilidade/ilegibilidade abrem espaço para possibilidades de interpretação pautadas por contrastes e/ou escalas do visível e do legível, como no caso dos desdobramentos de leitura do laudo a partir da *zona de tatuagem* aqui discutida. Por se tratar de uma marca no corpo e uma anotação no esquema gráfico que

compõe o laudo que até podem ser enxergadas por leigos, a *zona de tatuagem* pode sugerir a garantia da legibilidade desse documento para além da esfera da perícia estatal: é indiscutível o fato de que não peritos (ou seja, leigos, como eu) possam enxergar a anotação “T” no laudo. O ponto que enfatizo aqui é que o fato de não peritos enxergarem (e até entenderem) a anotação “T” não faz do laudo cadavérico um documento completamente “legível”.

Aqui, entra em debate a questão das especializações, afinal, mesmo que leigos enxerguem a anotação referente à *zona de tatuagem*, não são todos que podem realizar essa anotação no documento e não são todos que, dentro do tribunal do júri, podem construir argumentações a partir desta anotação durante o julgamento do policial que efetuou o disparo. Nesse pequeno (mas determinante) trajeto burocrático, estão conectados saberes de áreas distintas que se entrecruzam na engrenagem estatal que se supõe soberana e rearticula cotidianamente esses saberes específicos a fim de renovar e perpetuar tal soberania.

No caso em questão, o domínio do campo da medicina legal tanto possibilitou a disponibilização de informações, quanto sua omissão – e o controle dessas informações passou por especialistas que trabalham produzindo registros oficiais. Provavelmente foi considerando o peso desta oficialidade que Dr. Saul, enquanto perito legista independente, explicitou seu julgamento nas páginas do parecer técnico-científico elaborado para o caso do Morro do Russo:

A Ciência Forense prescinde de peritos legistas que, propositalmente escudados da evasiva resposta ao QUARTO QUESITO – “SEM ELEMENTOS PARA RESPONDER POR DESCONHECER A DINÂMICA DO FATO” –, lavam suas mãos (mãos claramente irresponsáveis), como se PILATOS pós-modernos fossem, diante de fatos científicos, de suma importância para a Justiça; e mais que para esta, para a própria sociedade, ao final de tudo. [...] O povo, pelo geral, atribui a impunidade à Justiça; mas nesse caso, em particular, a impunidade fora referendada por exame cadavérico mal feito, desidioso, incompleto, falho, omissivo e incompetente.¹²

12 Trecho do parecer técnico-científico produzido por Dr. Saul para ser anexado ao processo em questão.

Apesar do enfoque dado à perícia na discussão aqui travada e de uma possível interpretação da escolha da citação acima como aglutinadora de posicionamentos políticos afins, considero fundamental enfatizar que este estudo é produzido a partir da compreensão de que no percurso deste caso de execução de Emanuel (e dos demais casos de violações cometidas por agentes do Estado nas periferias do Rio de Janeiro) há múltiplas esferas e agências de estado intercaladas. Não se trata de arrastar para cima de determinado perito legista ou para o IML-RJ holo-fotes (ou acusações) que recaem com maior frequência sobre ações individuais de policiais ou sobre a instituição da Polícia Militar como um todo, ou sobre o

sistema de Justiça em curso¹³.

Como indiquei anteriormente, foi a importância dada ao laudo cadavérico na conversa entre os familiares de Emanuel, o perito legista e o defensor público responsável pelo caso no NUDEDH que orientou a escolha de trazer para a análise essa discussão. Dentre as situações vivenciadas durante o trabalho de campo, aquele foi um dos encontros mais instigantes, especialmente por anunciar um conjunto de informações sobre as mortes dos moradores de favelas ao qual eu ainda não tinha tido acesso.

Esse conjunto estava sob os domínios de um campo de saber que, embora tão fundamental para a compreensão da gestão dessas mortes, até aquele dia não tinha se apresentado enquanto possibilidade, enquanto via de acesso a outras fontes de investigação. Não me refiro apenas ao parecer técnico-científico produzido por Dr. Saul, mas ao próprio laudo cadavérico – documento insólito que não fazia parte da lista de papéis oficiais sobre os quais eu planejava me debruçar.

Mas as reflexões de Dr. Saul sobre o laudo e o entusiasmo dos familiares com a possibilidade da assistência de uma perícia independente se apresentaram quase como uma intimação do campo para a pesquisadora. Se estava me propondo a identificar e a perseguir analiticamente as imbricações institucionais que marcam a reconstrução cotidiana do Estado através das relações estabelecidas com suas margens, não seria coerente deixar de lado a explicação sobre a formação da *zona de tatuagem* no braço esquerdo de Emanuel, ou ignorar o fato de que laudos cadavéricos revelam e ocultam informações fundamentais.

Afinal, se a forma de responder aos cinco quesitos do laudo pode prejudicar concretamente a investigação do caso, a produção desse documento não pode ter seu lugar diminuído na engrenagem de gestão dessas mortes. Seguindo as pistas oferecidas por Ferreira (2009) em seu estudo sobre o processo de identificação dos corpos não-identificados no IML-RJ, entendo que assim como “cada identificação de um não-identificado confere vigor a um modo específico de gerir estes corpos e suas mortes” (Ferreira, 2009: 34), o mesmo pode ser dito para cada *zona de tatuagem* anotada e para cada quarto quesito respondido de forma evasiva.

Nesse caso do Morro do Russo, assim como na grande maioria dos casos de execuções sumárias de moradores de favelas cometidas por policiais militares, o registro de ocorrência traz a versão da troca de tiros entre traficantes e policiais, configurando o famoso *auto de resistência*¹⁴. No relatório final do inquérito, essa versão é justificada porque os policiais, “na iminência de serem alvejados por tantos disparos, não tiveram outro modo de agir, a não ser fazer uso das armas de fogo que traziam consigo, em legítima defesa e como forma de fazer cessar a resistência oposta pelos infratores”¹⁵.

Tal versão da troca de tiros, no entanto, além de não encontrar eco nos depoimentos das pessoas que moram no Morro do Russo e que estavam pró-

13 Em relação a esse aspecto, não desconsidero aqui o fato de o Instituto Médico Legal Afrânio Peixoto fazer parte da estrutura da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, alocado especificamente no Departamento de Polícia Técnico-Científica da instituição.

14 Diferentes aspectos do registro são explorados ao longo da tese (Farias, 2014), bem como em Farias (2009), tendo como referência primeira Verani (1996). Abordagens mais recentes sobre o tema também informam a presente reflexão, com destaque para Ferreira (2013) e Misse *et al.* (2013).

15 Trecho do relatório de inquérito final.

ximas ao local da execução, também é negada na *denúncia*¹⁶ apresentada pelo Ministério Público, através do Promotor de Justiça responsável pelo caso, ao *Juiz Presidente do Tribunal do Júri da Comarca da Capital*, no intuito de iniciar o processo. No primeiro parágrafo assinado pelo promotor, já são mencionados os exames cadavéricos como fonte central da informação a ser denunciada. É através daqueles registros que se sabe quais foram as lesões corporais que “*foram a causa das mortes das vítimas*”¹⁷. O documento produzido pelo Promotor também informa que as vítimas estavam detidas, reforçando a leitura dos fatos realizada por Dr. Saul, que se apoiou na localização da zona de tatuagem anotada no laudo cadavérico de Emanuel para deduzir que o mesmo poderia estar algemado, com as mãos na cabeça, no momento em que foi atingido.

Ainda que na *denúncia* tenham sido utilizadas expressões como “*vontade livre e consciente de matar*” para caracterizar o momento de efetuação dos disparos, é fundamental ressaltar que esses disparos partiram de fuzis adquiridos pela corporação através de investimentos governamentais na área da segurança pública¹⁸. A partir dessa colocação, não estou querendo retirar as qualificações de “*imoderada*” e “*desnecessária*” atribuídas pelo MP à ação violenta dos agentes de Estado que participaram dessa operação – a referência aos investimentos no armamento da corporação PMERJ tem o objetivo de demarcar as condições de possibilidade daquele disparo, visto que no debate aqui proposto ele é compreendido enquanto produto e produtor dessa lógica militarizada que caracteriza as políticas de segurança pública que vêm sendo implementadas no Estado do Rio de Janeiro, especialmente a partir da década de 90¹⁹.

No caso da execução de Emanuel, há trechos da documentação do processo judicial que abrem espaço para uma leitura das execuções como ações orientadas especificamente pelo campo afetivo/pessoal, como a passagem da *denúncia* que afirma que os policiais denunciados agiram “*por motivo torpe, que se vingaram das vítimas indiscriminadamente*”²⁰. Ainda que sentimentos de vingança e revanchismo habitem dimensões de ordem pessoal, há processos de institucionalização da vingança que não podem ser ofuscados neste debate – institucionalização declarada, inclusive, por quadros da PMERJ que atuaram na ponta enquanto agentes de segurança pública. Em entrevista realizada durante as filmagens do documentário *Notícias de uma guerra particular*, em 1997, com Rodrigo Pimentel (à época capitão do BOPE), essa institucionalização da vingança aparece no mesmo discurso que defende a interpretação de que acontece uma guerra nos morros do Rio:

Eu estou participando de uma guerra, acontece que eu tô voltando pra casa todo dia. É a única diferença. Nossa guerra é diariamente nesses morros do Rio. [...] Quando mata a sensação é só de dever cumprido, né. Dizer que cheguei em casa

16 “O processo penal, tanto nos crimes como nas contravenções, inicia-se pelo recebimento da denúncia, com a descrição dos fatos, a imputação da autoria, a classificação do crime e o rol de testemunhas (art. 41 do CPP). Iniciada a ação, não pode o Ministério Público dela desistir (art. 42 do CPP)” (Führer e Führer, 2009).

17 Trecho da Denúncia do caso. Para a leitura do documento na íntegra, ver Farias (2014).

18 Como destacam Misse et al. (2013: 15), “o governo do Estado do Rio de Janeiro adotou, a partir de meados dos anos 90, a estratégia de investir, cada vez mais, em recursos materiais e humanos principalmente para a polícia militar, através da aquisição de armas de alto potencial letal, como os fuzis .762, da contratação de membros para a corporação e da expansão considerável de sua frota de viaturas, incluindo veículos blindados, apelidados de “caveirões”. Também houve investimento na capacitação dos policiais para atuar em contextos de “guerrilha urbana”, aumentando-se o efetivo do Batalhão de Operações Especiais (BOPE) e do Batalhão de Policiamento de Choque (BPOCH), além de se criarem Grupamentos de Ação Tática (GAT) nos batalhões convencionais. Todo este aparato de guerra foi empregado em operações de incursão cada vez mais frequentes em favelas com o objetivo de fazer frente ao poder local dos traficantes.”

19 Configurava-se um contexto político pautado pela “metáfora da guerra”, noção através da qual Leite (2000) explora os diferentes ângulos da aceitação de uma divisão do Rio de Janeiro em dois polos social

*e não dormi, eu vou estar mentindo. Mas logicamente sem sadismo, é porque houve a necessidade. O BOPE é uma unidade consagrada até por não matar muito na polícia. [...] É uma guerra sem fim. Por mais que toda noite você vá lá... Durante duas semanas o BOPE quase toda noite matava um traficante ali [aponta para o Morro da Mineira]. Aprendia uma pistola, matava um traficante, aprendia um fuzil, matava um traficante. [...] A polícia vive essa guerra particular, onde você mata um traficante, o traficante fica com ódio da polícia. Aí eles matam um policial, você fica com ódio do traficante, essa coisa vai nesse nível, é uma guerra quase que particular já. [...] A política é de combate.*²¹

Esse agente de Estado se refere, portanto, ao sentimento de ódio que um policial pode ter de um traficante na mesma entrevista em que diz que matar é cumprir um dever. Se a *guerra* à qual se refere o capitão é *particular*, é *de polícia com traficante*, se o policial sente ódio do traficante, se essa guerra é gerida por uma *política de combate* na qual matar é cumprir seu dever, estamos diante de um quadro no qual essa mesma vingança, que pode habitar cada policial que sentiu ódio, é uma vingança que está institucionalizada. A vingança à qual se refere o MP na denúncia é produzida institucionalmente; a “*vontade livre e consciente de matar*”, mencionada no mesmo documento, também é institucional – cada disparo efetuado por um policial durante uma operação na favela está atravessado pelo Estado.

Retorno à entrevista de Pimentel para refletir sobre o posicionamento firme do MP a respeito de os policiais denunciados não estarem autorizados a matarem aqueles seis moradores do Morro do Russo, ainda que os mesmos fossem traficantes. O termo utilizado pelo MP para qualificar as ações letais dos agentes foi “*justiçamento sumário*”. Relembro, então, a afirmação do capitão do BOPE de que quando um agente da sua unidade mata é “*por necessidade*”. O que o entrevistado não explicou foi sob quais argumentos se sustenta a *necessidade* de matar. Pelas pistas oferecidas por ele mesmo, é possível entender que essa necessidade estaria atrelada ao cumprimento do dever (já que matar traz a “*sensação de dever cumprido*”) – essa seria, então, outra possibilidade de caminho interpretativo para a leitura das mortes em questão como produtos de uma orientação institucional, cumprida pelo profissional da ponta que tem a “*necessidade*” de realizar bem sua missão. Como propaga uma das músicas de treinamento do BOPE mais difundidas, a missão da *tropa de elite* é “*entrar pela favela e deixar corpos no chão*”.

Dito isso, retorno ao enquadramento demarcado no texto assinado pelo promotor de justiça ao ressaltar que os denunciados – todos policiais militares em serviço – segundo alegaram por determinação superior – realizavam incursão no citado morro. Na própria *denúncia*, a corporação está presente enquanto “*determinação superior*”²² e a institucionalidade da ação é ratificada pela redação de duas palavras: “*em serviço*”. Após a identificação e descrição de todos os atos condenató-

e geograficamente demarcados. Ver também Machado da Silva (2002); Machado da Silva, Leite e Fridman (2005).

20 Trecho da Denúncia do caso.

21 Utilizo aqui trechos da entrevista completa realizada com Rodrigo Pimentel, então capitão do BOPE, durante as filmagens do documentário *Notícias de uma guerra particular* (1999), dirigido por João Moreira Salles e Katia Lund. Disponibilizada nos extras do DVD do filme, a entrevista completa (dividida em duas partes) também pode ser acessada através dos links: <<http://www.youtube.com/watch?v=h9Jngj99NII>> e <<http://www.youtube.com/watch?v=ZAvoKor-XjQ>>. Acesso em: 20/08/2013.

22 Trecho da Denúncia do caso.

rios, o texto condensa em um único parágrafo essas duas dimensões – a individual e a corporativa – mencionando o fato de que “a participação de cada um dos denunciados no conjunto de homicídios, ainda que, em relação a alguma das seis vítimas tenha consistido numa atitude corporal inerte, redundou em força moral cooperativa”²³. Tal afirmativa se vale do fato de que havia “certeza da solidariedade entre todos, tendo eles mantido odioso pacto de silêncio da verdade ao longo de toda a investigação”²⁴.

23 Idem.

24 Idem.

Retomo, a seguir, a discussão sobre inscrições que marcam os corpos, explorando as demarcações políticas que acompanham tais marcações físicas a partir de outro ângulo.

2 LENDO FICÇÕES DE PODER²⁵ DE ESTADO VIA FICÇÃO LITERÁRIA

Tendo como combustível de criação os acontecimentos da 1ª Guerra Mundial, surge uma ficção literária sobre a construção e utilização de uma máquina estatal que tatuava no corpo do condenado o texto da sua sentença até que as perfurações o levassem à morte. Escrita por Kafka, a ficção *Na colônia penal* (1919) mostra uma máquina tatuadora enquanto *aparelho judiciário*, cuja operação ficava nas mãos de um único agente de Estado: *aqui na colônia, eu exerço a função de juiz. O princípio segundo o qual eu sentencio é de que a culpabilidade nunca deixa dúvidas. Não há, como em outros lugares, vários juizes nem tribunais de instância superior*²⁶.

25 A ideia de “ficção de poder” acionada aqui se inspira na discussão elaborada por Mombaça (2016), para quem o “monopólio da violência é uma ficção de poder baseada na promessa de que é possível forjar uma posição neutra desde a qual mediar os conflitos” (Mombaça, 2016: 4).

A máquina havia sido construída por um comandante que era *ao mesmo tempo soldado, juiz, técnico, químico e desenhista*. Equipada com um rastelo em forma de corpo humano, trazia dois tipos de agulhas: *as longas, para escrever a sentença e as curtas, para escoar o sangue e manter a inscrição sempre legível*. O oficial assegura que *os termos da sentença nada têm de severos, afinal escrevem com o rastelo no corpo do condenado o mandamento que ele infringiu*. Ao rastelo caberia *a execução propriamente dita da sentença*. A explicação do funcionamento da máquina é feita com naturalidade:

26 Considerando a necessidade de trazer trechos da ficção correspondentes às falas do operador da máquina, fiz a opção de citar os diálogos entre o oficial e o visitante da colônia publicados na versão em quadrinhos de *Na colônia penal* (edição da Companhia das Letras, 2011).

uma vez deitado o homem, o rastelo desce até encontrar o corpo. Vibrando, o rastelo penetra suas pontas no corpo, que, por sua vez, vibra com a cama. [...] o rastelo começa a escrever. Uma vez que a inscrição faz sua passagem, o corpo é delicadamente girado a fim de permitir uma nova inscrição. O algodão especialmente concebido estanca o sangramento, permitindo uma segunda administração, dessa vez mais profunda. Assim ele inscreve sempre mais profundamente, durante doze horas. Nas seis primeiras horas, o condenado vive quase normalmente. Apenas sofre. Depois de duas horas, retiramos o tampão que está em sua boca, já que ele não tem mais forças pra gritar. Nesta gamela, colocamos arroz cozido quente. O condenado pode pegar quanto quiser com a língua. Pela sexta hora ele não sente mais qualquer prazer em comer. Então eu me aproximo dele e observo o

*fenômeno. O homem não diz mais nada, e o entendimento o domina pouco a pouco. Começa ao redor dos olhos e depois, lentamente, se espalha. O homem começa a compreender a inscrição, levanta o pescoço como se a escutasse. Ele compreende através das feridas. É bastante complexo. São necessárias mais seis horas para chegar ao fim. Mas então o rastelo o transpassa de cima pra baixo e o joga na fossa, onde ele termina banhado em seu próprio sangue. E a justiça está feita.*²⁷

Como complemento do trabalho daquele aparelho judiciário, a audiência: *Para que todos possam assistir à execução da sentença, o rastelo é de vidro. [...] Todos podem ver a inscrição sendo feita no corpo.* O oficial explica, ainda, que o condenado da história não dominava a sentença, não sabia que tinha sido condenado e não lhe deram oportunidade de se defender. Para o oficial, *seria inútil anunciar-lhe a sentença, visto que ele deve conhecê-la a contragosto.*

Na colônia penal foi lida por Clastres (2003) como um anúncio *da mais contemporânea das realidades* – para ele, o *delírio kafkiano* que marca a novela foi uma espécie de antecipação (2003: 196). Compartilhando do mesmo entendimento, encaminho a discussão aqui proposta tomando como referência o *aparelho judiciário* da ficção para refletir sobre a produção da zona de tatuagem nos corpos dos moradores de favelas.

Ciente dos riscos inerentes a esse tipo de recurso analítico, identifiquei quatro elementos significativos da ficção kafkiana que, isolados das especificidades da novela, são apresentados enquanto base das correspondências possíveis entre o que se passava na colônia penal fictícia e o que acontece nas favelas do Rio de Janeiro: 1. Uma máquina estatal que mata uma pessoa produzindo uma tatuagem no seu corpo; 2. Um agente de Estado que opera essa máquina enquanto um dever a ser cumprido; 3. Uma pessoa que está sendo condenada por algo que desconhece e a quem, portanto, não foi dado o direito de se defender; e 4. Um período de tempo que separa a vida e a morte daquela pessoa sendo controlado pelo Estado.

Seguindo, então, a ordem de enumeração dos quatro elementos acima, destaco algumas considerações. Sobre a máquina e a tatuagem produzida, vale registrar que no caso dos homicídios em favelas, ainda que a *zona de tatuagem* não seja a causa da morte, ela só é produzida a tiros de curta distância – considerado um dos sinais mais evidentes de execução sumária²⁸ – e, por esse motivo, não é negligente afirmar que a máquina mata produzindo aquela marca no corpo da pessoa (apenas não se trata da mesma relação de causalidade que se passa com a máquina da colônia penal).

Sobre a máquina propriamente dita, no caso o fuzil, há que se considerar o fato de ser utilizado pelos agentes da PMER] o armamento conhecido como de *fuzil de assalto*, cujo modelo originário é o fuzil StG 44 (Sturmgewehr 44) pro-

27 Citações equivalentes às páginas 18; 23 e 24 da versão em quadradinhos. Sobre a publicação, ver nota anterior.

28 Ver o relatório Execuições sumárias no Brasil – 1997/2003, publicado pela Justiça Global e pelo Núcleo de Estudos Negros, em 2003.

duzido pela Alemanha nazista durante a Segunda Guerra Mundial (Cashner, 2013)²⁹. Atualmente a PMERJ apresenta como armamento permanente da corporação o fuzil COLT M4 e o fuzil FZ–M964 cal .762³⁰ – calibre que segundo o parecer técnico-científico produzido por Dr. Saul deixa *zona de tatuagem* aparente quando o tiro é realizado até 1,5m, logo, à curta distância.

Sobre a devoção do agente de Estado ao operar a máquina, relembro a declaração do capitão do BOPE na entrevista supracitada: matar traz a sensação de dever cumprido. E antecipando uma emenda do segundo elemento enumerado com o terceiro, vale retomar uma frase do oficial da colônia penal: *aqui na colônia, eu exerço a função de juiz*. O mesmo acúmulo indevido de funções também é atribuído aos policiais militares que executam moradores de favelas e condenado pelo Ministério Público, que qualificou as execuções no Morro do Russo como “*justiçamento sumário*”³¹. No enquadramento dos organismos internacionais de Direitos Humanos, trata-se de uma *execução extrajudicial*³².

Tal justiçamento arbitrário é denunciado por outro caminho pelos próprios familiares das vítimas: durante o trabalho de campo, ouvi um encadeamento que se repetia, em discursos públicos e também lamentos privados, quando se referiam ao fato da vítima não ter ligação com o crime. O encadeamento mais recorrente pode ser condensado na fala de uma das mães de vítimas do coletivo junto ao qual realizei a pesquisa: *meu filho não era bandido e, mesmo se fosse, não poderia ter sido morto, teria que ter sido julgado e preso*.

Nesse sentido afirmo que o segundo elemento podia ser emendado no terceiro: o condenado da colônia penal escrita por Kafka não sabia que tinha sido condenado, logo, não podia nem se defender. Se as execuções nas favelas correspondem, como qualificou o MP, a “*justiçamentos sumários*”, aí está embutida uma condenação que não procede – não só pelos mecanismos extralegais de julgamento, mas também pela ausência de conhecimento da acusação pelos próprios condenados. Sabe-se que tanto os moradores da favela, como o território, na sua dimensão espacial e política, são alvos de ataques e condenações diversas desde o seu surgimento na cidade e a concretização desses ataques se faz via operações militares. Trata-se de um processo de julgamentos morais e criminalização de uma população, que transforma ações arbitrárias em legítimas – efeitos contemporâneos do misto de moralidade e trabalho que marcava o ofício do reformador geral da polícia nos primórdios da instituição sobre os quais reflete Foucault (2008).

Sofrendo essa opressão há mais de um século, essa população que mora nas favelas do Rio de Janeiro, ao contrário do condenado da colônia penal, sabe exatamente quais são as condenações que recaem sobre ela – e as enfrenta cotidianamente. Mas considere válida a aproximação justamente porque o desconhecimento do personagem da ficção a respeito de sua própria condenação

29 O fuzil StG 44 é considerado o primeiro fuzil de assalto e a partir dele outros modelos de fuzil utilizados em operações militares foram desenvolvidos.

30 Fonte: Site Oficial da PMERJ, seção “armas e veículos”, através do endereço <http://www.policiamilitar.rj.gov.br/armas_veiculos.php>.

31 Trecho da denúncia do caso.

32 Vide a relatoria especial da ONU para execuções sumárias, arbitrárias e extrajudiciais (<http://www.ohchr.org/en/issues/executions/pages/srexcutionsindex.aspx>) para a qual as organizações brasileiras que atuam no campo da defesa dos Direitos Humanos enviam as denúncias das violações cometidas por agentes de Estado.

corresponde à negação do seu direito de se defender, o direito de se identificar. Um policial que atira na nuca de um morador de favela e relata durante o preenchimento do registro de ocorrência que estava em troca de tiros e atirou para se defender não age de forma muito diferente do oficial da ficção kafkiana que diz que os termos da sentença não são severos porque o rastelo escreve no corpo do condenado *o mandamento* que ele mesmo infringiu. Ambos agem “*por motivo torpe*”, para usar os termos do MP em sua denúncia: se na colônia penal a sentença é conhecida a *contragosto*, nas favelas esse gosto pode estar encapsulado por alguma vingança.

Completo o trabalho do *aparelho judiciário*, a própria máquina se encarrega de jogar o corpo na fossa. Interessa agora mencionar a diferença da duração do trabalho das duas máquinas em questão. Enquanto a máquina que tatua a sentença no corpo do condenado leva 12 horas para findar sua tarefa, o fuzil produz a zona de tatuagem no corpo do morador de favela durante o instante mesmo do disparo. No entanto, importa menos a duração (se 12 horas ou um instante), e mais o fato de o período de tempo que separa a vida e a morte das vítimas ser controlado por poderes de Estado: 12 horas ou um instante de exibição da forma crua de exercício do biopoder (Foucault, 1999). Mas, como se sabe, biopoder e poder disciplinar se entrecruzam na retroalimentação da engrenagem de gestão das mortes dos moradores de favelas (Farias, 2014).

Dando sequência, então, à análise dessa engrenagem a partir das pistas deixadas por Foucault, faz-se imprescindível enxergar também os exercícios de poder de Estado através da polícia enquanto *modernidade administrativa* (Foucault, 2008). Artigo, portanto, ao ato da execução sumária aqui discutida o preenchimento do laudo cadavérico da vítima, no intuito de refletir sobre as imbricações entre o ofício do agente da polícia militar e do agente da polícia civil enquanto potencialidades para a administração da população residente em favelas via controle, classificação e identificação de suas mortes. A partir deste recorte analítico, a *zona de tatuagem* é trabalhada também enquanto registro burocrático indexador dessa população, sendo consideradas as especificidades do processo de oficialização desse registro.

Tal processo de oficialização da *zona de tatuagem* enquanto registro de Estado é produzido por pelo menos dois agentes: 1) um policial militar (ou civil) que tenha efetuado o disparo e 2) o perito legista do IML (agente da polícia civil) para o qual o corpo da vítima tenha sido levado. O primeiro agente produz a marca diretamente no corpo do favelado ainda vivo, o segundo reproduz a marca na silhueta de corpo padronizada que integra a ficha correspondente ao laudo cadavérico, a partir do exame de necrópsia do corpo do favelado. Os dois agentes têm acesso àquele corpo durante um período de tempo que, independente do número de horas que se passem, engloba a demarcação da fronteira entre a vida e a morte.

Considerando essas etapas do processo de oficialização da *zona de tatuagem*, é possível identificar uma dupla marcação governamental: trata-se de uma lesão produzida no corpo do favelado ao ser executado que vira registro através de uma anotação num papel timbrado de IML. As duas formas da mesma inscrição são “feitas à mão” pelos agentes de estado mencionados, sendo que um utiliza como instrumento de marcação o fuzil e, outro, a caneta. Enxergo em ambas as ações componentes de reedição da rotina desencantada do funcionário que carimba documentos enquanto cumprimento de seu dever, mas que assim o faz exercendo o poder decisório atribuído a todo funcionário público que na repartição onde trabalha é responsável por preencher, carimbar e assinar papéis – poder que, como destaca Ferreira (2009, 2015), está revestido de autoridade.

Ao abordar especificamente a “trajetória burocrática” de corpos não-identificados no IML-RJ, Ferreira (2009) explica que “carimbos e assinaturas não remetem às pessoas que os conduziram e registraram, mas são investidos de validade por sua simples anotação, por funcionários oficiais, em folhas de papel igualmente oficiais” (Ferreira, 2009: 33). Pautando o debate sobre o anonimato dos funcionários de quadros administrativos a partir das formulações de Herzfeld (1992), a antropóloga torna evidente a assimetria inerente aos processos de classificação de corpos como não-identificados: funcionários nomeados para ocuparem cargos em repartições públicas agem sob a proteção do anonimato possível dos atos burocráticos enquanto nomeiam como não-identificados corpos que tiveram vida e morte anônimas.

A linha de argumentação aqui desenvolvida se alimenta desse ensinamento trazido por Ferreira (2009) sobre como a desimportância atribuída à documentação de populações específicas corresponde também a uma desimportância sobre os corpos aos quais essa documentação está relacionada. Os laudos cadavéricos dos corpos daquelas pessoas que foram/são executadas nas favelas também são produto de uma gestão burocrática específica, dessa administração pública atravessada pelo que Foucault (1999) denominou “mecanismos mudos de um racismo de Estado”.

Estamos diante de uma racionalidade de Estado engendrada em processos de controle de populações nos quais o ato de matar moradores de favela é uma ação que pode ser realizada de forma análoga ao ato de preencher ou carimbar papéis. A produção da zona de tatuagem durante a execução de um morador de favela por um agente de Estado expressa uma marcação sistemática dessa população, tanto quanto o registro da mesma marca durante o preenchimento do laudo cadavérico – trata-se de uma anotação que aloca aqueles corpos em uma determinada seção das estatísticas oficiais: a zona de tatuagem é uma marca de morte.

Essa marca tanto pode ser revelada via registros oficiais através de um preenchimento do laudo cadavérico como o que foi produzido no IML-RJ a partir do

exame do corpo de Emanuel, quanto pode ser traduzida, também via registros oficiais, em estatísticas sobre letalidade da ação policial no estado do Rio de Janeiro e divulgadas em relatórios de balanços semestrais e anuais do Instituto de Segurança Pública. Mas em qualquer uma das duas formas de registro dessa morte, quem controla e gerencia tais informações é o Estado.

Ao pautar a discussão em torno das burocracias estatais a partir do preenchimento do laudo cadavérico e suas potencialidades enquanto documento oficial, chamo atenção para as possibilidades de sustentação da versão da troca de tiros via uma ortopedia discursiva das informações sobre as mortes em questão. A partir desta linha de raciocínio, é possível enxergar por outro ângulo parte das tentativas de produção da invisibilidade das mortes de moradores de favelas e a relação desta produção com a gestão governamental das mortes provocadas por agentes de estado em favelas e periferias.

Minha insistência em chamar atenção para a zona de tatuagem enquanto uma marca de morte, sobre a qual essa ortopedia discursiva se opera na produção de estatísticas e demais enquadramentos inerentes à gestão governamental dessas mortes, também está articulada a um posicionamento dos familiares e dos coletivos que os apoiam no enfrentamento à transformação da morte (ou do próprio morto) em número. Insisto, portanto, em chamar atenção para a anotação que o perito legista produz, no IML-RJ, demarcando na silhueta do laudo cadavérico a zona de tatuagem, em função da possibilidade de leitura que se abre quando é percorrido o caminho inverso, afinal, anotar na ficha a tatuagem que foi feita no corpo é produzir o próprio corpo morto no papel – é fixar aquele morador de favela em algum enquadramento que cumpre uma função no interior da engrenagem estatal. O movimento inverso corresponderia a desprender politicamente o corpo da silhueta, enxergar naquele corpo seu nome e sua história e imaginar o momento em que aquele corpo – vivo – foi tatuado, pelo Estado, com a pólvora expelida pelos eventos laterais do fuzil.

Juliana Farias é pesquisadora de pós-doutorado no Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp, com bolsa da FAPESP (processo 2017/17910-0), desenvolvendo o projeto “Violências de gênero, violações de Estado: Um estudo sobre formas de governar territórios e corpos”. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASHNER, Bob

2013 *The FN FAL Battle Rifle*. Great Britain, Osprey Publishing.

CLASTRES, Pierre

2003 *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política* (1974). São Paulo, Cosac Naify.

DAS, Veena e POOLE, Deborah

2004 *State and its Margins: Comparative ethnographies*.
In: _____. *Anthropology in the Margins of the State*. New Mexico, School of American Research Press.

EISELE, Rogério; CAMPOS, Maria

2003 *Manual de Medicina Forense e Odontologia Legal*. Curitiba, Juruá Editora.

FARIAS, Juliana

2014 *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - PPGSA/UFRJ.

2009 “Da política das ‘margens’: reflexões sobre a luta contra violência policial em favelas. In: HEREDIA, Beatriz; ROSATO, Ana. *Política, instituciones y gobierno: abordajes y perspectivas antropológicas sobre El hacer política*. Buenos Aires: Antropofagia.

FÁVERO, Flamínio

1991 *Medicina Legal: Introdução ao Estudo da Medicina Legal. Identidade, Traumatologia, Infortunística, Tenatologia*. 10^a ed. Belo Horizonte, Vila Rica.

FERREIRA, Letícia

2009 *Dos autos da cova rasa: a identificação de corpos não identificados no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, E-papers/LACED/Museu Nacional.

2015 *Pessoas desaparecidas: uma etnografia para muitas ausências*. 1a. ed. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2015.

FERREIRA, Natália Damazio

- 2013 *Testemunhas do esquecimento: uma análise do auto de resistência a partir do estado de exceção e da vida nua*. 2013. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Direito. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

FOUCAULT, Michel

- 1987 *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes.
2008a *Segurança, Território e População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo, Martins Fontes.
2008b *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo, Martins Fontes.

FÜHRER, Maximilianus Cláudio; FÜHRER, Maximiliano Roberto Ernesto

- 2009 *Resumo de Processo Penal*. 24ª edição. São Paulo, Malheiros Editores.

GRECO, Rogério

- 2013 *Medicina legal à luz do Direito Penal e do Direito Processual Penal*. 11ª ed. Rio de Janeiro, Impetus.

GUSTAFSON, Mark

- 2000 The Tattoo in the Later Roman Empire and Beyond. In: CAPLAN, J. (ed.) *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*. Princeton, Princeton University Press.

HERZFELD, Michael

- 1992 *The Social Production of Indifference: exploring the symbolic roots of western bureaucracy*. Chicago, The University of Chicago Press.

JONES, Christopher

- 2000 Stigma and Tattoo. In: CAPLAN, Jane. (ed.) *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*. Princeton, Princeton University Press.

JUSTIÇA GLOBAL; NÚCLEO DE ESTUDOS NEGROS.

- 2003 *Execuções sumárias no Brasil – 1997/2003*. Rio de Janeiro, Justiça Global/Núcleo de Estudos Negros.

KAFKA, Franz

- 2011 *Na colônia penal*. São Paulo, Companhia das letras.

LE BRETON, David

2004 *Sinais de identidade: tatuagens, piercings e outras marcas corporais*. Lisboa, Miosótis.

LEITE, Márcia

2000 Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da política e da cidadania no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44.

LEVI, Primo

1988 *É isto um homem?* Rio de Janeiro, Rocco.

LUGONES, Maria Gabriela

2012 *Obrando en autos, obrando en vidas: formas y fórmulas de protección judicial en los tribunales prevencionales de menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo XXI*. Rio de Janeiro, E-papers/LACED/Museu Nacional.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio

2002 A continuidade do “problema favela”. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. (Org.). *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro, FGV.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio; LEITE, Márcia Pereira; FRIDMAN, Luís Carlos

2005 VVAA, Matar, morrer, civilizar: o problema da “segurança pública”. In: MAPAS: monitoramento ativo da participação da sociedade. Rio de Janeiro, IBASE, Ford Foundation, ActionAid.

MISSE, Michel; GRILLO, Carolina; TEIXEIRA, Cesar; NERI, Natasha.

2013 *Quando a polícia mata: homicídios por “autos de resistência” no Rio de Janeiro (2001-2011)*. Rio de Janeiro, NECVU; BOOKLINK.

MOMBAÇA, Jota

2016 Rumo a uma distribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! *Cadernos de Imaginação Política*. Disponível em: https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuic__a__o_da_vi Acesso em: 20/12/2016.

THOMAS, Hugh

1997 The Branding (and Baptism) of Slaves. *Review of Arts, Literature, Philosophy and the Humanities*. Volume XIII, Number 1.

VERANI, Sérgio

1996 Assassinatos em Nome da Lei [Uma Prática Ideológica do Direito Penal]. Rio de Janeiro, Alderbarã.

VIANNA, Adriana

2002 *Limites da Menoridade: tutela, família e autoridade em julgamento*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana

2011 A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 37

Recebido em 16 de maio de 2017. Aceito em 21 de agosto de 2018.

Alternativas kaiowa e guarani para um impasse na reflexão de Egon Schaden

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161986>

Augusto Ventura dos Santos

🏠 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

✉ augusto.ventura@gmail.com

ORCID

<https://orcid.org/0000-0003-3077-9716>

RESUMO

O presente artigo visa discutir um aspecto central dos escritos do antropólogo Egon Schaden sobre as populações guarani: a relação com o mundo não indígena. Num primeiro momento, pretendo reconstituir brevemente a argumentação geral de Schaden a respeito o tema, que diagnostica “um dilema insolúvel”, para a qual a “única alternativa possível” seria “a resignação” dos Guarani (Schaden, 1969: 117). Num segundo momento, proponho confrontar este diagnóstico, mostrando que, longe da resignação, as populações guarani conseguiram construir alternativas importantes no bojo da relação com os brancos que não estavam previstas em análises do tipo. Para embasar teórica e descritivamente este ponto, pretendo remeter às reflexões do intelectual kaiowa Eliel Benites, contidas em sua dissertação de mestrado (Benites, 2014), que indicam outra maneira indígena de lidar com os brancos, não ressaltada por Schaden em razão da análise deste último estar fundamentada na noção de aculturação.

PALAVRAS-CHAVE

Egon Schaden, Kaiowa e Guarani, teorias do contato, intelectuais indígenas, Etnologia americanista.

Kaiowa and Guarani Alternatives for a Deadlock in the Reflection of Egon Schaden

ABSTRACT

This article intends to discuss a central aspect of the writings of the anthropologist Egon Schaden about the *guarani* populations: their relation with the non-indigenous world. At first, I intend to reconstitute briefly the general argument of Schaden about the topic, which he diagnoses as an “insolvable dilemma” for which the “only possible alternative” would be, “the resignation” of the Guarani (Schaden, 1969: 117). At second, I propose to confront this diagnosis by showing that, far from resignation, the Guarani population managed to construct important alternatives at their relationships with white people that were not predicted by those kinds of analysis. To support this point of view descriptive and theoretically, I would bring the reflections of the kaiowá professor Eliel Benites, founded in his master’s dissertation (Benites, 2014) which points another indigenous way to deal with the white people that it was not properly underlined by Schaden because his analysis was based on the notion of acculturation.

KEYWORDS

Egon Schaden, Kaiowa and Guarani, Theories of Contact, Indigenous Scholars, Americanist Ethnology.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS¹

O presente artigo visa discutir um tópico particular dos escritos do antropólogo Egon Schaden, qual seja, a relação das populações guarani com os brancos. Tal empreitada implica um desafio analítico que será detalhado ao longo do artigo: enfrentar uma problemática etnográfica contemporânea adotando como referência bibliográfica um autor que fundamentou sua análise num marco teórico já em quase total desuso nos debates da etnologia americanista e, de maneira mais ampla, da disciplina antropológica.

Os “estudos de mudança cultural” entre populações ameríndias orientados pelo conceito de aculturação foram levados a cabo por autores como Charles Wagley, James Watson, Virginia Watson, Kalervo Oberg, Fernando Altenfelder Silva, Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão, Robert Murphy, William Hohenthal, além de Egon Schaden, especialmente na primeira metade do século XX (Galvão, 1957: 67). Num nível geral e teórico, tal abordagem foi posteriormente questionada em razão de uma apreciação demasiado desigual dos lados em contato, sendo a dita sociedade nacional muitas vezes considerada “o fator absolutamente determinante da situação”, tal qual pontuou João Pacheco de Oliveira Filho num balanço crítico de tais teorias (Oliveira Filho, 1988: 31). Subjacente a tal apreciação desigual encontrava-se uma noção de cultura indígena essencializada e rígida, cuja transformação era estritamente pensada nos termos da manutenção ou perda de uma substância originária (Carneiro da Cunha, 2009 [1979]: 236).

O pessimismo dos estudos de “aculturação”, em muitos casos, sequer passou pelo teste empírico e histórico, já que conjecturas que previram a fatal “assimilação”, “integração” ou “desaparecimento” dos indígenas em “contato” não se

1 Este trabalho possui duas versões preliminares: as considerações finais do capítulo 3 de minha dissertação de mestrado (Santos, 2016); e um *paper* intitulado “Saberes e disposições guarani para com os brancos na obra de Egon Schaden” apresentado no GT “Regime de Circulação de Saberes Indígenas” do “Seminário Internacional de Etnologia Guarani: Diálogos e Contribuições” organizado pela Universidade Federal da Grande Dourados em outubro de 2016. Agradeço aos valiosos comentários dos pareceristas anônimos à primeira versão do texto submetido à presente revista.

concretizaram, tendo-se testemunhado o fortalecimento e, inclusive, o “ressurgimento” de muitos destes povos. Na segunda metade do século XX, engendraram-se diversas transformações na relação entre indígenas e a sociedade brasileira e, a partir dos anos 1980, começou a ganhar contorno no país um movimento político indígena que, numa interface com um renovado conjunto de apoiadores da causa, passou a atuar em diferentes frentes de reivindicação, tais quais a luta pelo direito à terra e à educação bilíngue e diferenciada². Tais mobilizações políticas consolidaram-se normativamente na Constituição Nacional de 1988, orientada por princípios como o respeito à diversidade cultural e a autonomia dos povos. Como será explicitado adiante, na época da pesquisa de Egon Schaden, bem como da maioria dos demais autores balizados pelos estudos de aculturação, os arranjos legais e as condições socioeconômicas eram pautados na chave da “integração” e, por consequência, francamente opostas aos modos de ser indígenas. A “assimilação” foi aos poucos dando lugar a um novo cenário no qual as culturas indígenas passaram a ser, ao menos num nível programático e normativo, respeitadas e valorizadas.

Nesse cenário de notório vigor das “culturas locais”, colocou-se como pauta para a Antropologia o desafio de acompanhar o modo como os povos nativos agenciam as relações coloniais nas quais estão inseridos; ou, utilizando a célebre expressão de Marshall Sahlins (1997), etnografar os processos de “indigenização da modernidade”, programa que inclui a “indigenização da cultura”, isto é, o uso político da categoria antropológica pelos coletivos cujas vidas foram tematizadas pela disciplina (Carneiro da Cunha, 2009). Isso representou para a Etnologia Americanista, sobretudo a partir dos anos 1990, um considerável investimento para compreender em novos termos a relação das populações ameríndias com as “Sociedades” e “Estados Nacionais”³. Para o ramo de estudos etnológicos que se debruça sobre a vida das populações guarani não foi diferente, verificando-se uma multiplicação de trabalhos fundamentados em novas perspectivas antropológicas⁴.; O presente artigo visa contribuir com tal movimento analítico investindo numa lacuna que, a meu ver, nele precisa ser preenchida: a tarefa de revisitar cuidadosamente os estudos clássicos, ressaltando os aportes que eles ainda podem fornecer a novas etnografias e sublinhando o quanto a realidade atual das populações indígenas oferecem novo olhar para tais escritos. Assim, assumindo o acúmulo crítico acima mencionado, mas também que a mera filiação à perspectiva da “aculturação” não esvazia o valor analítico e etnográfico de tais trabalhos, creio ser importante não deixar os clássicos “esquecidos”, sendo oportuno rever suas problemáticas, reavaliar as respostas e soluções analíticas oferecidas, recontextualizar os fatores sócio-históricos nos quais estavam inseridos, etc.. Uma releitura que pretende ser, em certo sentido, generosa, mas que não exclui, cabe salientar, o trabalho de reiterar as eventuais precariedades

2 Para mais informações sobre as relações entre constituição do movimento indígena e as questões de educação escolar, conferir reflexão de Munduruku (2012). No caso da construção, fortemente impulsionada pela luta pela terra, do movimento indígena no Mato Grosso do Sul, o volume organizado por Chamorro e Combès (2015) contém instrutivos textos tais quais o de Pimentel (2015).

3 Uma obra que bem ilustra a grande variedade de temáticas e reflexões abrangidas por esta tendência de renovação da etnologia americanista é a coletânea *Pacificando o branco*, organizado por Bruce Albert e Alcida Ramos (2002).

4 Podemos citar neste sentido Pereira (2004), Mura (2006), Ladeira (2007), Pissolato (2007), Chamorro (2008), Montardo (2009), Macedo (2010), Pimentel (2012), Cariaga (2012), Seraguza (2013), Klein (2013), T. Benites (2014), Cretton (2015), Testa (2015), Crespe (2015), Colman (2015), Morais (2016), Santos (2016), Lewkovics (2016), Huyer (2017), Pierri (2018), Carvalho (2018). Este conjunto de trabalhos está longe de consistir na totalidade da produção deste âmbito, sendo mencionado apenas a título de ilustração de novos trabalhos desenvolvidos pela guaraniologia.

e insuficiências oriundas de seus fundamentos teóricos.

Como será descrito adiante para o caso da pesquisa no bojo da qual a presente releitura do autor foi feita, os densos esforços de reflexão de Schaden com os Guarani ainda se impõem como referências importantes para quem deseja produzir trabalhos antropológicos com tais populações. Depois de incorporar o acúmulo conceitual acima referido, coloca-se para a guaraniologia o desafio de encarar novamente Schaden e sua abordagem teórica com um olhar renovado, atualizando os limites e alcances de sua produção. Intento aqui, pois, esboçar uma breve releitura crítica, destacando, por um lado, o modo com que algumas práticas e reflexões atuais dos Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul funcionam como alternativas que ampliam o horizonte teórico do autor; e, por outro lado, ressaltar que, posta sua densidade em termos descritivos e analíticos há pouco mencionada, tais escritos veiculam, eles mesmos, algumas dessas alternativas indígenas, que estão contidas em passagens menores de sua obra – menores no sentido de não terem sido destacadas por ele como ilustrações de suas teses gerais sobre a reação guarani ao “contato”.

Outra problemática para a qual o presente artigo pode trazer breves contribuições diz respeito à participação de intelectuais indígenas em debates acadêmicos sobre povos ameríndios. Isso porque coloca em diálogo o consagrado trabalho de um autor não indígena (Schaden) com as recentes reflexões de um acadêmico kaiowa (Eliel Benites). Nos últimos anos, tem-se assistido a um crescente interesse por parte de professores e acadêmicos indígenas em produzir renovadas imagens acerca da vida de seus povos. Ainda que a questão não seja direta e exaustivamente discutida aqui, as páginas seguintes conterão um exemplo, pontual e localizado, do potencial que os novos trabalhos produzidos por intelectuais indígenas podem trazer para searas antropológicas que foram até então desenvolvidas apenas por intelectuais não indígenas.

DEFININDO UM MARCO BIBLIOGRÁFICO E UM VIÉS DE LEITURA: O CONTATO COM SCHADEN

A discussão que segue resulta de uma revisão bibliográfica que desenvolvi numa pesquisa de mestrado em Antropologia Social feita entre os anos de 2013 e 2015. Com efeito, tal discussão foi construída nos quadros de um percurso de pesquisa particular, ganhando sentido na medida em que se compreende o propósito definido que o exame da obra do autor exerceu nesta investigação mais ampla.

O objeto do estudo então em curso era o ingresso de indígenas no ensino superior do estado do Mato Grosso do Sul. Uma parcela da pesquisa consistia na realização de trabalho de campo no bojo do curso de formação superior de professores kaiowa e guarani, a licenciatura *Teko Arandu*, da Faculdade Indígena

(FAIND) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Como estratégia para adensar a descrição daquela experiência, busquei complementar os dados provenientes da interlocução com os professores indígenas com elementos extraídos da literatura. A finalidade da consulta à literatura consistia, basicamente, em subsidiar os dados de campo, de modo a tornar mais substantiva a etnografia e apontar para chaves possíveis de interpretação para o fenômeno alvo da investigação. Tornava-se imperativo, nesse sentido, o recurso a trabalhos que, assim como o meu, tematizam questões ligadas à vida dos Kaiowa e Guarani.

Sem dispor de tempo suficiente para uma revisão exaustiva e detalhada do imenso ramo bibliográfico frequentemente designado como “guaraniologia”, adotei a estratégia de escolher um único autor enquanto referência principal. Os critérios para a seleção foram dois: ter um trabalho de vigor teórico e descritivo reconhecido dentro deste campo de estudos (as opções nesse sentido eram vastas: Curt Nimuendaju, Leon Cadogan, Egon Schaden, Bartomeu Melia, entre muitos outros); e ter um foco de interesse numa problemática semelhante àquela que me propus estudar, no caso, um tema ligado à relação das populações guarani com o chamado mundo dos brancos. Quando digo foco de interesse, tenho em mente a expressão que Florestan Fernandes cunhou para esquematizar a produção da antropologia brasileira de meados do século XX, que dividia suas preocupações entre questões de contato interétnico, de xamanismo/mitologia e organização social (Fernandes, [1957] 2009: 153-154). Os estudos de “contato” consistiriam em investigações sobre a “atitude [...] diante do branco e da civilização” (Ibidem: 155).

Selecionei, então, os trabalhos do antropólogo Egon Schaden, mais especificamente, a monografia *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani* (Schaden, [1954] 1974) e alguns ensaios contidos na coletânea *Aculturação Indígena* (Schaden, 1969). Tais registros são frutos do trabalho de campo realizado pelo autor nos anos 1940 e 1950, em visitas de duração variada a comunidades dos Guarani Mbya, Nandeva e Kaiowa localizadas na região do Sul de Mato Grosso e no litoral e interior de São Paulo (Schaden, [1954] 1974: 8-10). Desses textos, tentei reconstituir brevemente as considerações mais gerais de Schaden sobre o “contato” dos Guarani com a “civilização”. A expressão “reconstituir” é adequada porque estas considerações não se encontram concentradas num texto em particular, ou num capítulo específico da monografia mencionada. Elas estão espalhadas ao longo dos diferentes textos e, por conseguinte, o trabalho de interpretar um argumento geral de Schaden exige a montagem de fragmentos e passagens dispersas que, a despeito disso, podem formar um mosaico coerente e representativo das ideias do autor a respeito.

Antes de iniciar a discussão propriamente, julgo necessário realizar um breve esclarecimento a respeito da abrangência da pesquisa de Schaden quando

comparada com o esforço de reflexão proposto neste artigo. Como dito acima, o autor procedeu a um recorte ampliado, que inclui comunidades indígenas dos três “sub-grupos” guarani, residentes no Brasil, tal qual ele mesmo os classificou (os Guarani Mbya, os Guarani Nandeva e os Kaiowa). Em minha pesquisa, porém, a circunscrição empírica foi bem menos inclusiva: foram estabelecidas interlocuções apenas com sujeitos kaiowa e guarani ñandeva de comunidades do Mato Grosso do Sul. Para evitar possíveis problemas ligados a esse desajuste de escalas, foi tomada a precaução de conectar, sempre que possível, as teses gerais do autor com eventos e enunciados “concretos”, registrado no seu trabalho de campo, dando-se ênfase àqueles produzidos na interlocução com comunidades ñandeva e kaiowa do Sul de Mato Grosso. Tencionei ter, a partir dessa cautela, um controle mais seguro para comparar as reflexões do autor com aquelas obtidas através da minha própria investigação.

OS TRÊS FATORES DE ATIVAÇÃO E A RESIGNAÇÃO COMO ÚNICA SAÍDA

Começamos, pois, por um fragmento específico que aparece no final do capítulo X de *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. O título deste capítulo é “O mito do Paraíso na Cultura e na Vida Guarani”. Ele trata, portanto, de um mote importante da guaraniologia, as narrativas indígenas de destruição do mundo e da busca da outra terra, a dita terra sem males. Nas páginas finais, o autor menciona a relação entre a ativação de narrativas do gênero e a situação colonial (Schaden, [1954] 1974: 176). Em seguida, mais esquematicamente, Schaden propõe a existência de “três fatores responsáveis pela ativação do mito” (Ibidem: 176). Estes seriam: primeiro, o “profundo anelo religioso” guarani; segundo, “a cataclismologia e, concretamente, o pavor da iminente destruição do mundo”; e, terceiro, “o estado de *deprivation* acarretado pelos contatos culturais” (idem). Para entender a lógica de inter-relação entre tais fatores, comentemos cada um deles de maneira mais detida, a começar pelo terceiro.

Como dito anteriormente, o cerne da análise de Schaden é o que chama de “fenômenos aculturativos”, “processos de mudanças decorrentes dos contatos entre grupos culturalmente distintos” (Schaden, 1969: IX). No capítulo I de *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, o autor menciona “as consequências das situações de contato entre populações aborígenes americanas e culturas de tipo ocidental” (Schaden, [1954] 1974: 11). É pertinente notar, nesse sentido, que os efeitos do contato são, com frequência, constatados ou conjecturados como especialmente nocivos para as populações “aborígenes” ou “tribais”. Onde a utilização de expressões como “estado de *deprivation* e miséria”, ou “desintegração cultural” (Ibidem: 1), ou ainda “crise aculturativa” (Ibidem: 182).

Ainda que defina a situação de contato dos Guarani da época como “crise”, a

interpretação de Schaden indica que nem sempre foi assim, ao menos quanto à intensidade. O autor distingue duas “fases da aculturação religiosa dos Guaraní”, a primeira correspondente ao tempo das Missões jesuíticas e a segunda ao período do século XIX e XX. Na primeira, o contato teria gerado repercussões menos negativas, havendo uma “reinterpretação dos novos elementos em termos do *ethos* tribal” (Schaden, [1954] 1974: 12). Na segunda, porém, aconteceria a referida incompatibilidade entre modo de vida indígena e condições impostas pela civilização: uma “profunda revolução nas condições de vida” que teria dado origem a um estado de “penúria cultural” (Ibidem: 181).

Fazendo um comentário retrospectivo acerca desse ponto, é possível afirmar que a “crise” das comunidades do então Sul de Mato Grosso que Schaden visitou se agravaria nos anos subsequentes. Tudo veio a priorar, especialmente em razão do acontecimento designado pela expressão célebre de Antônio Brand, o “confinamento” (Brand, 1997): sequência trifásica correspondente à expulsão das terras, depois ao *esparramo* e desintegração das famílias extensas e, por fim, à acomodação nas pequenas reservas criadas pelo Serviço de Proteção aos Índios no começo do século XX. Ao que parece, Schaden realizou incursões à região quando este processo já estava em marcha, mas não apresentava ainda contornos tão definidos. As últimas visitas às Reservas aconteceram “às vésperas da publicação” de *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní* (Schaden, [1954] 1974: XI), isto é, em 1954 e, como se sabe, foi principalmente nas décadas de 1960 e 1970 que o Estado Brasileiro e as frentes de expansão econômica avançaram ferozmente sobre a área, desencadeando mortes e remoções forçadas de milhares de famílias. Na introdução da monografia, o autor chega inclusive a utilizar a palavra “confinados” (Ibidem: 4). Em outros momentos, fala sobre o processo de loteamento das terras do Panambizinho por parte do Governo Federal. O trecho que segue está contido na nota 1 do capítulo IV, puxada para explicar que “a progressiva invasão do homem branco” vinha prejudicando não apenas as atividades de caça, como até a feitura de roças:

Mas em algumas aldeias a situação ecológica entre índios e civilizados se vai tornando tal que os primeiros não só não podem mais sustentar-se pelas atividades de caça, mas também deixam de possuir chão bastante para fazerem as suas modestas rocinhas. Haja visto o caso da aldeia Panambi, onde, apesar dos protestos do Serviço de Proteção aos Índios e dos meus, o Ministério da Agricultura mandou, há poucos anos, lotear as terras dos Kayová, a fim de distribuí-las a colonos mandados para a região [...] O que isto representa para os Guaraní daquelas matas não precisa ser explicado. É o ato final de um drama que se vem representando há séculos (Ibidem: 56-57).

As frases finais do trecho se referem mais precisamente ao avanço de frentes de expansão cafeeira no Paraguai. Mas elas certamente servem também para caracterizar a situação dos Kaiowa e Guarani do sul de Mato Grosso. Portanto, ainda que tenham sido elaboradas anteriormente ao “ato final” da perda da terra, as reflexões de Schaden já flagravam este processo em andamento. Era uma espécie de prenúncio do drama que estava por vir.

Esta “crise aculturativa”, em suma, é um dos fatores de ativação de que fala Schaden. O outro fator é a centralidade da religião. “É no sistema religioso que, apesar das grandes diferenças de um subgrupo para o outro, a cultura Guarani encontra a expressão máxima de sua unidade fundamental. E é na religião que os mecanismos de defesa e as condições de resistência cultural aparecem da maneira mais manifesta” (Schaden, [1954] 1974: 184). Na primeira assertiva do trecho, Schaden sublinha o “predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura” (Ibidem: 38) algo que expressaria uma característica peculiar dos Guarani quando comparados com outras populações ameríndias. Em certas passagens, o autor menciona um “*ethos* tribal” guarani (Ibidem: 12) caracterizado pelo acento sobre um dos domínios da cultura, no caso, o domínio religioso. Na segunda assertiva do trecho, Schaden postula que os impactos do contato seriam sentidos por cada sociedade de acordo com os “valores determinantes do respectivo *ethos* da cultura” (Schaden, 1969: 317). O autor aponta que o sistema religioso é o “núcleo da resistência Guarani em face das forças desintegradoras” (Schaden, [1954] 1974: 145). Haveria uma “intensificação do misticismo peculiar à concepção de mundo tribal” (Ibidem: 182), de tal modo que “toda valoração etnocêntrica tende a convergir para este domínio” (Schaden, 1969: 141). Diante da crise verificar-se-ia uma “ênfase cada vez maior nos valores centrais da cultura de origem. Procura-se intensificar a vida religiosa, na medida em que ainda o permita a ordem social que lhe serve de substrato” (Ibidem: 117).

O terceiro fator, por fim, é a proeminência da cataclismologia. Na intensificação da esfera religiosa estaria implicada também a “ativação” das narrativas e práticas ligadas a destruição do mundo e a conseqüente ida para o plano extraterreno. Para caracterizar esta atitude, o autor utiliza, num determinado momento, a expressão “fuga psíquica diante de uma realidade insatisfatória” (Schaden, [1954] 1974: 127). Chega também a mencionar a expressão “apatia elegíaca” cunhada por Nimuendaju (Schaden, 1969: 143). Assim, a atitude frente a crise passaria, de um lado, pelo recrudescimento das práticas religiosas e, de outro, pela radical opção pela “fuga para o Além”. Haveria um movimento de fechamento radical ao mundo não indígena, acompanhado de uma abertura para a terra sem males, lugar onde se realiza o ideal de amadurecimento e vida plena, o *aguyje* (Schaden, [1954] 1974: 175). Trata-se de “atitudes antiaculturativas” (Ibidem: 186), “mecanismos de defesa” ou de “resistência cultural” (idem: 184). Schaden

fala também de uma “atitude etnocêntrica acentuada” (Schaden, 1969: 117).

Com isso, o autor aponta para uma espécie de disposição prototípica dos Guarani diante da crise instaurada pela colonização. Na monografia, uma passagem etnográfica é especialmente mobilizada para fundamentar este argumento. Trata-se do loteamento das terras da aldeia Panambizinho (localizada no atual município de Dourados-MS) pelo Governo Federal e da reação da população local a este estado de coisas, liderada pelo Paí Chiquito. Esta figura, grande ñanderu kaiowa que formou em sua tradição de conhecimento uma quantidade importante de rezadores da região, foi um dos principais interlocutores de Egon Schaden. A primeira menção às rezas de final de mundo encabeçadas pelo ñanderu kaiowa está contida no capítulo VII da monografia.

Para os grandes males, os grandes remédios. No Panambi, Paí Chiquinho, apesar do prestígio que desfruta, não toma conhecimento das mais movimentadas discussões e brigas que se desenrolam na aldeia ou quiçá na presença dele, mas quando soube que, em obediência a determinação do Ministério da Agricultura, a direção da Colônia Federal de Dourados decidira lotear as terras do Panambi, para distribuí-las a famílias de imigrantes, sem atender às necessidades e aos direitos dos Kayová, resolveu agir—sempre porém dentro do âmbito da sua competência. Tomado de ira sagrada, promoveu danças religiosas com o intuito de apressar o fim desta Terra, em que, pela incompreensão e má vontade do homem branco, as condições de vida se tornavam insuportáveis (Ibidem: 99)⁵.

O autor volta a fazer menção ao fato no capítulo VIII, quando conjectura sobre o gênero de rezas que foram entoadas pelo Paí Chiquito. Schaden afirma, aparentemente sem grande convicção, que Chiquito utilizou de “ñeegaraí” ou “mbórahei ivaí”, que são “rezas para fazer mal”, rezas para “aquecer” a Terra e destruir os “mbáépotxý, isto é, os maus espíritos que a povoam” (Ibidem: 126). O autor acrescenta que ouviu, mais de uma vez, o nome “mbáépotxý” para designar algum branco malquisto pelos kaiowa (idem). A próxima referência às rezas de final de mundo de Chiquito é feita no capítulo X e as conecta decisivamente às teses mais gerais do livro.

Se bem que a representação do Paraíso sempre esteja presente como aspiração ou sonho na vida religiosa dos Kayová, pelo menos de forma virtual, a sua importância aumenta consideravelmente em situações de crise. Isto se verificou pelo menos há poucos anos na aldeia mato-grossense do Panambi, na região de Dourados, quando o Governo mandou distribuir as terras dos índios entre os colonos civilizados. À medida que se executava esse projeto, as primitivas condições de vida dos índios começaram a periclitarem e em parte foram mesmo destruídas. Dessa forma, o mito foi ativado e os índios passaram a executar danças religiosas

5 Como se pode perceber no trecho, Schaden chama o rezador de “Chiquinho”, diferentemente da “versão” que usa o diminutivo em espanhol, a qual ouvi todas as vezes que estava em campo e que consta em outros textos da literatura. Não descobri a razão para esta divergência. Em todo caso, optei por manter a grafia original do autor. A mesma decisão foi tomada para todas as outras palavras (em português e em guarani).

com o fito de apressarem a destruição do mundo e receberem o mais depressa possível a revelação do caminho para a terra prometida. Em consequência dos conflitos com os colonos e os funcionários do Governo, o sonho mítico e a cataclismologia a ele ligada assumiram em pouco tempo o caráter de verdadeira obsessão (Schaden, [1954] 1974: 173).

No fragmento acima, a relação entre intensificação das práticas religiosas/escolológicas e deterioramento das condições de vida no contexto colonial aparece como de causa e consequência ou, mais precisamente, como de atualização de uma pela outra (as narrativas de fim da terra estão sempre presentes em estado virtual ganhando atualidade em situações de crise). Por outro lado, em diversas passagens, o autor parece assumir que a consequência reage sobre a causa. Na conclusão da monografia, Schaden alude a um “círculo vicioso”, pois “a crise aculturativa [...] se exacerba progressivamente através da intensificação do misticismo peculiar à concepção-do-mundo tribal” (Schaden [1954] 1974: 182). O modo como aconteceria essa espécie de retroalimentação exige um exame mais minucioso, o qual não tenho condição de realizar nos limites deste trabalho. Ao que parece, esta atitude seria, para Schaden, de ordem psíquica e emocional, mas a situação colonial exigiria “atitudes de espírito mais racionais e positivas” ou um “senso mais prático”, capaz de facilitar a “adoção do comportamento econômico [...] para ganharem o dinheiro indispensável à satisfação das novas necessidades” (Ibidem: 182-183). Abstendo-nos de discutir com mais profundidade esta assertiva, cabe apontar que a mudança de atitude que, segundo Schaden, seria necessária para uma melhora das condições de vida dos Guarani, não parece estar no horizonte de análise do autor. O dito círculo vicioso levava a um “dilema insolúvel” (Schaden, 1969: 117), que deixava aos indígenas como saída única a “resignação”.

É para este impasse pessimista que o autor aponta suas conclusões sobre o contato das populações guarani com os brancos. A sensação enquanto leitor, a meu ver, é a de, após uma longa caminhada, ver-se num beco sem saída, algo como uma camisa de força na qual, quanto mais se luta para escapar, mais a amarração fica apertada. Curioso notar que uma das passagens em que tal sentença pessimista é particularmente acentuada, contida ao final do artigo “Fases da Aculturação Religiosa dos Guarani”, descreve um discurso de Marçal de Souza para embasar esse ponto – na verdade, uma pregação realizada em julho de 1950, num espaço da reserva indígena de Dourados destinado a atividades religiosas da Missão presbiteriana Caiuá. Schaden indica que

o tema da pregação era “A esperança”. Cristo é a nossa esperança, mas para os índios não há mais o que esperar neste mundo. Daqui a uns cinquenta anos estarão reduzidos a uns restos miseráveis. Esperança só no Além, onde se medirão a todos

com igual medida, pobre e ricos, ignorantes e instruídos. Não há no mundo poder capaz de evitar o desaparecimento, paulatino, mas absolutamente irrevogável, da população indígena, que se vai processando como que por uma lei da natureza e sem que ninguém tenha culpa. — Não fosse o espírito profundamente tranquilo, resignado e conciliatório com que o Guarani Ñandeva expôs suas idéias, dir-se-ia que atrás delas continuava aceso o velho pessimismo dos avós, apavorados com a iminência do m'baé meguá [...] (Ibidem: 142-143).

Marçal de Souza ficou em parte conhecido como um dos principais interlocutores de Egon Schaden⁶. Todavia, a notoriedade dessa figura advém, principalmente daquilo que ele veio a se tornar anos depois da publicação destes escritos do antropólogo: uma liderança indígena de encarniçada luta na denúncia da perda da terra e das violações cometidas contra os Kaiowa e Guarani. Marçal Tupa'i foi brutalmente assassinado numa emboscada em 1983, por conta da atuação que o tornou um bastião do movimento indígena e que pouco tem a ver com a resignação tranquila expressa no discurso que Schaden destacou na conclusão do artigo. O descompasso entre essas duas imagens é, em certo sentido, análogo àquele que verifiquei entre as teses de Schaden e minha experiência em campo.

⁶ Além de Schaden, outro antropólogo importante que trabalhou com Marçal de Souza foi Darcy Ribeiro.

DESAJUSTE FRENTE A CONTEMPORANEIDADE KAIOWA E GUARANI

Por debaixo da ponte de décadas que separa meu trabalho da experiência de campo de Schaden, muita água se passou. Depois do recrudescimento autoritário da ditadura militar e com a efervescência da redemocratização no país, novos e vigorosos movimentos sociais pulularam em toda parte do Brasil e, na esteira do combate à proposta do governo militar de emancipação compulsória dos índios, viu-se um “boom de novas iniciativas de defesa dos direitos indígenas” e os primeiros esboços de articulação de movimentos indígenas a nível local e nacional (Pimentel, 2015: 802). No Mato Grosso do Sul, nos anos 1970 e 1980, através da articulação de instituições como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Programa Kaiowa-Ñandeva (PKN) com lideranças Kaiowa e Guarani, tais quais Marçal de Souza, as mazelas e violações sofridas pelas comunidades passam a ganhar eco, e toma corpo o movimento das *Aty Guasu*, grandes assembleias indígenas (idem). Produzido, pois, nesta nova conjuntura indigenista, meu trabalho pôde acompanhar um dos frutos da contemporânea mobilização kaiowa e guarani, o *Teko Arandu*. Como dito anteriormente, a leitura das reflexões de Egon Schaden tinha, em minha pesquisa, um propósito bem definido: complementar ou subsidiar a descrição das experiências kaiowa e guarani neste curso universitário. Porém, terminado o exame dos argumentos do autor, veio a mim uma sensação de desajuste e incompatibilidade com o que acompanhava no trabalho de campo.

Numa breve passagem do capítulo V, Schaden relaciona a educação escolar para indígenas com “a marcha do processo aculturativo” (Schaden, [1954] 1974: 64). Vimos acima o quanto o processo aculturativo para o autor está vinculado à deterioração das condições de vida para as culturas indígenas no contato com a “civilização”; vimos também o quanto, de fato, a crise diagnosticada por ele veio a piorar nos anos subsequentes devido a implacável expansão das frentes econômicas nas comunidades indígenas do Mato Grosso do Sul. Poder-se-ia, supor, portanto, que a educação para os Kaiowa e Guarani nada mais seria que outro vetor do irreversível progresso aculturativo que leva ao impasse crítico acima delineado. Contudo, a meu ver, as vivências que experimentei na FAIND apontam para outra direção.

A licenciatura indígena parece assumir a tentativa de reverter o andar da carruagem, transformando a educação básica e superior (em princípio vetor de civilização) em um instrumento de valorização da própria cultura, do *teko* indígena. O curso busca atender às demandas particulares dos alunos indígenas oferecendo auxílio com transporte e alimentação, funcionando num ritmo diferenciado, que possibilita aos alunos cursar o ensino superior e já atuar profissionalmente na aldeia como professores, buscando a valorização da língua guarani, introduzindo a questão indígena no conteúdo das aulas, entre outras ações. Nos depoimentos dos cursistas do *Teko Arandu*, o ingresso no curso figurou como um caminho alternativo que possibilita, de um lado, relações de outra ordem com o mundo não indígena e, de outro, um olhar renovado para o mundo próprio, o mundo indígena⁷. Investigando o histórico de constituição, inteirei-me de que, até os anos 1980, os Kaiowa e Guarani tiveram contato com a escola principalmente através dos órgãos indigenistas oficiais e missões protestantes. Desde então, outros atores não indígenas entraram em cena e, a partir de 1978 e, especialmente, de 1985, começaram a construir “escolas alternativas” ou “comunitárias” de alfabetização (Rossato, 2002: 82). Tal mobilização redundou na criação do Movimento de Professores Kaiowa/Guarani em 1989, na Comissão de professores Kaiowa/Guarani em 1990 e na realização dos Encontro dos Professores e Lideranças Kaiowa e Guarani a partir de 1991 (Ibidem: 87). Após um longo processo de discussão destas organizações com o poder público, iniciado no começo da década de 1990, o governo estadual instalou, em 1999, o Curso Normal em Nível Médio Formação de Professores Guarani/Kaiowa – projeto *Ara Vera*. A demanda por formação superior veio na esteira do *Ara Vera*, redundando na criação do *Teko Arandu*, consequência dos esforços de uma série de organizações (universidades como a Universidade Federal da Grande Dourados, a Universidade Católica Dom Bosco, comissão de professores Kaiowa e Guarani, FUNAI, Secretarias Municipais de Educação do Cone Sul do estado, Secretaria Estadual de Educação, etc.) (*Teko Arandu*, 2012: 11).

7 Uma descrição mais detalhada das reflexões e experiências dos cursistas e velhos conhecedores participantes do *Teko Arandu*, bem como do cotidiano das etapas presenciais do curso está contida no terceiro capítulo de minha dissertação de mestrado (Santos, 2016).

Com efeito, enquanto a principal referência bibliográfica adotada no estudo encerrava as relações entre os Guarani e os brancos num círculo sem saída, as práticas acompanhadas via trabalho de campo indicavam a possibilidade de que tais relações acontecessem de outra forma. Frente a essa divergência, julguei necessário procurar apoio em outra referência teórica, capaz de alargar a imaginação conceitual de que dispunha. Pude encontrar a solução para tanto numa referência que, em certo sentido, articulava os dois procedimentos de investigação de que lançava mão (exame da literatura e interlocução com pessoas via etnografia); num autor cujas reflexões foram em grande medida forjadas no próprio contexto que eu pesquisava: Eliel Benites, graduado na primeira turma do *Teko Arandu*, mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco e, na época, docente da Faculdade Indígena.

OUTRAS MANEIRAS DE RESISTIR

As ideias de Benites foram extraídas de sua dissertação de mestrado, defendida em abril de 2014 sob orientação da professora Adir Casaro do Nascimento, e de uma palestra apresentada no Centro de Estudos Ameríndios da Universidade de São Paulo, em outubro de 2014. Tendo como base seu próprio envolvimento com a questão, Benites desenvolve na dissertação uma reflexão acerca do processo de construção da educação escolar indígena de sua comunidade (reserva indígena Te'yikue, localizada no município de Caarapó), em particular, e em outras comunidades kaiowa e guarani, de modo geral. Assim, em diversos momentos, o autor mobiliza seu próprio percurso de vida para pensar sobre o percurso amplo da escolarização indígena na região.

Benites afirma ter recebido uma “educação tradicional” numa primeira parte da infância, quando conviveu com os avós maternos na Te'yikue. Sua vida estudantil iniciou-se ainda no nível pré-escolar, na escola da Missão Caiuá (Benites, 2014: 14) e, posteriormente, na escola pública da reserva. Essa formação inicial, segundo ele, foi realizada nos moldes “integracionistas”. A partir da quinta série, passou a estudar fora da aldeia, na Escola Estadual Cleuza Aparecida Vargas Galhardo, em Caarapó. Começava, segundo Benites, uma fase muito difícil em sua vida, que correspondeu ao “período das primeiras convivências, de forma regular, com grupos não indígenas” (Ibidem: 16). A dificuldade era resultante, sobretudo, da discriminação por parte dos professores e dos outros alunos. Tais situações geravam um conflito em sua própria subjetividade, provocando uma rejeição aos “valores culturais tradicionais” vivenciados na aldeia. Depois de concluir o ensino fundamental, cursou um magistério não específico também em Caarapó (de 1995 a 1998). Isso possibilitou-lhe ter as primeiras experiências docentes na escola da aldeia, como tradutor da fala de professores não indígenas (Ibidem: 17).

Em meados da década de 1990, Eliel Benites aproximou-se das discussões sobre educação escolar diferenciada. Passou a militar no movimento de professores e no movimento das *Aty Guasu*. Integrou tanto a primeira turma do *Ara Vera* quanto a primeira turma do *Teko Arandu*. Em 2014, Eliel Benites voltou a participar da licenciatura indígena, mas agora como docente na área de Ciências da Natureza, assumindo a coordenação do curso no final do segundo semestre.

Estes encontros [Aty Guasu e encontro de professores indígenas] foram momentos importantes, porque conversando e ouvindo os companheiros que já estavam há mais tempo nesta luta, instigou-me a necessidade de “ouvir”. Comecei, então, a desconstruir as lógicas, os modelos, as perspectivas de vida que tinha construído a partir da minha escolarização anterior e as concepções que tinha sobre a vida. A religião e toda cosmologia tradicional que tinha aprendido com meus avós, que até então estavam escondidas, vieram aflorar e se fortalecer em mim (Ibidem: 18).

Em escritos e palestras de Eliel Benites, são diversos os momentos em que ele discorre, com impressionante destreza, sobre tópicos relativos à “cosmologia tradicional” mencionada no trecho acima. Num comentário às ideias do autor, Moraes (2016: 274) aponta “uma espantosa capacidade de síntese e tradução da filosofia kaiowa”. No trecho a seguir, Benites versa sobre algumas importantes concepções kaiowa sobre a existência.

A vida humana também é vista com outras dimensões, como uma fruta madura que, ao ponto, se faz a colheita. Durante toda a nossa existência buscamos a perfeição ou a vida sagrada, no sentido do amadurecimento ou aguyje (pronta, madura), e quando estiver pronto o tape araguyje (caminho maduro), estamos prontos para partir: é o que chamamos de morte, como o ponto adequado para potencializar o teko arandu, multiplicando suas virtudes. É como a semente que, quando chega ao seu aguyje – ponto de maturação (morte) – ela rebenta para se multiplicar em novas plantas. Na verdade, em todas as nossas ações no mundo vivo, buscamos amadurecer, através de boas ações (uma vida espiritual – teko marangatu, teko katu) e do amadurecimento da nossa caminhada, para se materializar o caminho verdadeiro, que é o tape araguyje, porque a nossa condição é a passagem contínua neste mundo físico e, ao mesmo tempo, no mundo espiritual (Ibidem: 65).

Como vimos, para Egon Schaden, a atitude dos Guarani frente a crise ocasionada pelo contato consiste numa ativação das narrativas de final de mundo. Nisso estaria implicado um decidido fechamento ao contexto instaurado pela colo-

nização, e uma busca pela outra terra, que se avaliava ser o único lugar possível para alcançar o *teko porã* e a plena maturação. Durante palestra ministrada na Universidade de São Paulo, Eliel Benites referiu-se a essas narrativas e práticas escatológicas a partir do termo “apocalipse”. Dizia ele que esta era, de fato, a postura de muitas pessoas diante da perda do território e da degradação ambiental. Contudo, apontou também para a existência de uma disposição outra diante desse estado de coisas, referida pela ideia de “experimentação” no contexto atual.

Se quero me tornar uma boa pessoa, eu me torno conforme a riqueza da natureza na qual eu me formo. Na alimentação, nos remédios, nos cantos. Para eu cantar, eu preciso tomar um tipo de chá que tem no mato. Para me tornar um caçador, preciso me remediar com um tipo de remédio pra virar um caçador, um cara bom. Um bom Guarani-Kaiowa é construído conforme a sua relação com o seu território [...] Então, o mundo Guarani, na visão indígena, se degrada conforme a degradação ambiental, a mudança do teko, do jeito. Porque toda uma conjuntura de formação, de discurso guarani-kaiowa na formação acaba diminuindo também conforme o surgimento de outras formas de teko, do jeito de ser influenciado e interferido pela sociedade não indígena. Mesmo assim, essas novas gerações acreditam através de outro viés, sem deixar de lado os mais velhos, inclusive trazê-los mais no processo de experimentação. O processo de experimentar uma nova forma é possível. Se não há uma perda total, é possível fortalecer.

A noção “experimentação” apareceu em outro momento da palestra, dessa vez ligada ao termo “interculturalidade”.

Eu vejo que os espaços interculturais têm de ser construídos. Experimentando. Porque a resposta dada, a solução dada deixa a gente mais tranquilo e sem preocupação. E a interculturalidade não deixa você tranquilo. Você fica inquieto. É por isso que exige uma constante construção, experimentação de trazer ou levar. Então, não tenho resposta porque é necessário uma construção. Experimentação. Em que momento daria certo? Depende do espaço, depende do público, depende do local, depende do tipo de pessoa [...]

Neste fragmento, a “experimentação” está ligada a um sentido de inovação, de tentar construir algo num contexto novo, indeterminado. Tal qual indicado no trecho anterior, o contexto atual, para os Kaiowa e Guarani, implica lidar com a degradação das matas e a perda do território ocasionada pela ação dos brancos. Trata-se de experimentar nesta nova situação, buscando fortalecer o *teko* indígena. Nesse sentido, Eliel Benites conjuga a noção de experimentação com a ideia de “resistência”. A seguir, procederei a uma justaposição de diferentes passagens

da dissertação de mestrado com o intuito de visualizar o uso que o autor faz deste conceito.

A educação escolar indígena, protagonizada pelos professores kaiowa e guarani, é vista como espaço em constante construção e experimentação do processo próprio de ensino e aprendizagem. Trata-se de um espaço no qual podemos encontrar o “outro” a partir da nossa própria lógica e, ao mesmo tempo, como ferramenta a favor da nossa luta política frente a opressão da sociedade nacional, num esforço pela sobrevivência física e cultural (Benites, 2014: 74).

Os espaços educativos que constituem a escola buscam o diálogo entre os saberes como estratégia de resistência. A escola é vista como espaço onde podemos nos encontrar com os outros, com outros pensamentos; mas o cerne da escola, o esteio principal (arandu yta) que a sustenta é a “espiritualidade” na formação contínua do sujeito kaiowa e guarani, para alcançar o objetivo maior do nosso povo, que é o teko araguyje (idem: 123).

A relação dos Kaiowa e Guarani com o mundo ocidentalizado constitui-se a partir de uma longa experiência de estratégias de resistências, adquiridas em função das experiências de representar o colonizador, conforme a demanda estabelecida por eles, caminhando o caminho do outro, mas sempre se direcionando ao seu universo. Neste contexto, a identidade kaiowa e guarani de hoje constitui-se uma contínua ida e volta entre um universo e outro (idem: 54).

[...] a espiritualidade, que tento descrever, refere-se à trajetória de um sujeito kaiowa frente ao modelo homogeneizador, como sua estratégia de resistência. Assim, resistir não é isolar-se ou distanciar-se, mas, a partir da identidade tradicional, é dialogar com outros saberes, constituir uma epistemologia onde possam tornar-se lógicos os diferentes saberes com suas características peculiares (idem: 63).

A noção de resistência mobilizada por Eliel Benites guarda uma diferença importante com relação a noção homônima de Egon Schaden. Como vimos, resistir para o antropólogo não indígena é equivalente a uma atitude “anti-culturalista”, um fechamento àquilo que vem do mundo civilizado. Benites, por sua vez, pautado por um referencial analítico que mobiliza uma série de autores dos chamados estudos pós-coloniais e dos *Cultural Studies* (Stuart Hall, Homi Bhabha, Nestor Canclini, entre outros) (Benites, 2014: 50-59), parece projetar na noção de resistência uma abertura intrínseca, uma experimentação com setores do mundo colonial que constrói “espaços” e “fronteiras” nos quais a dominação é subvertida. Se o *teko araguyje*, num caso, era almejado através de uma irredutibilidade

às influências da colonização, no outro caso, ele é intentado através de uma utilização alternativa dos próprios dispositivos coloniais. Para Schaden, a educação escolar apareceu como um vetor da “marcha aculturativa”. Já para Benites, a construção de uma educação básica e superior diferenciada aparece como “um caminho possível de alternativas para sair das condições de subalternidade impostas pelo contexto político, histórico e social na relação com a sociedade envolvente” (Ibidem: 75). A escola, para o autor kaiowa, figura como um *locus* de experimentação por excelência, no bojo do qual os sujeitos indígenas buscam fortalecer o *teko* através de um trânsito entre diferentes lógicas ou sistemas de conhecimento e de vida. É importante ainda ressaltar que a diferença entre as noções de “resistência” de cada autor diz respeito também a relação de cooperação/conflito pois, se a ideia de Schaden aparece como de exclusão mútua ou antagonismo radical, as concepções de Benites parecem não excluir a cooperação ou colaboração com segmentos do mundo não indígena. Na descrição do processo de construção da educação escolar diferenciada na Te'yikue, Benites enfatiza a importância dos “parceiros”, atores ligados a diferentes instituições (Conselho Indigenista Missionário, Universidade Católica Dom Bosco, Fundação Nacional do Índio, Secretarias públicas de educação, etc.).

Assim, quando confrontada com as reflexões de Benites, a concepção de resistência cultural de Schaden padece de uma imaginação limitada, pois projeta apenas um tipo de atitude ou disposição indígena frente a colonização, não atentando para outros tipos de saída. Sob o prisma da “aculturação”, o quadro de possibilidades de interpretação das relações de “contato inter-étnico” parece estar restrito a um esquema dual cujos polos são “reações aculturativas e anti ou contra aculturativas” (Schaden, [1954] 1974: 13). As opções para a cultura indígena, nesse caso, ficam restritas ao fechamento à civilização (anti-aculturação) ou uma abertura que fatalmente ocasionará o seu desaparecimento (aculturação). É por este motivo que a radical ruptura representada pelo ativamento da cataclismologia parece ser interpretada por Schaden como a resistência paradigmática à situação de contato, não havendo outras alternativas na relação dos Guarani com os brancos senão esta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM OUTRO SCHADEN

Creio ser importante fazer algumas observações a título de conclusão. Em primeiro lugar, como reiterado desde o início deste artigo, as teses de Schaden têm um bem fundamentado lastro empírico: a ativação da cataclismologia como reação ao “contato” parece, de fato, ser uma alternativa acionada por muitos de seus interlocutores (nominou-se aqui o *Paí* Chiquito Pedro e Marçal de Souza). Além disso, os procedimentos rituais escatológicos acionados, por exemplo, por ocasião do lotea-

mento do Panambizinho, continuam a ser praticados por muitos Kaiowa e Guaraní, sobretudo em contextos de crise, como em situações de despejo de comunidades nas disputas pela posse da terra (Pereira, 2004: 303). O acento depositado por Benites no potencial da escola como elemento transformador das relações com os brancos e fortalecedor do *teko* parece conviver com as formas de relação fartamente descritas por Schaden. Assim, a avaliação crítica que faço sobre as teses do antropólogo é que elas restringiram o escopo de visualização da análise, deixando de lado outros tipos de atitudes indígenas para com a colonização.

Em segundo lugar, pode ser um exercício perigoso classificar estas diferentes posturas a partir de caracterizações duais, tais como pessimismo/otimismo, abertura/fechamento etc... Poder-se-ia classificar, por exemplo, a atitude teorizada por Schaden como fechamento e a atitude teorizada por Benites como abertura. Porém, como vimos, o fechamento implicado nas rezas de *Paí Chiquito* para acelerar o final do mundo é apenas relativo; elas pretendiam, de fato, uma rejeição radical ao mundo dos brancos, mas implicavam uma abertura de outra ordem, uma fuga para outro exterior, no caso a outra Terra, plena de *aguyje*. O mesmo vale, em certo sentido, para uma virtual caracterização desta atitude como “pessimista”: como Schaden pontuou, sobre “a base do pessimismo se aviva por sua vez o ideal paradisíaco” que faz as pessoas se entregarem ao exercício de renovação desta Terra (Schaden, [1954] 1974: 174-175). Não seria pertinente, do mesmo modo, atribuir conotações axiológicas a tais alternativas, argumentando a desejabilidade de uma em relação à outra. A meu ver ambas devem ser encaradas como alternativas plenamente indígenas para fortalecer o *ñande reko* num contexto de relações específico que envolve a ação destrutiva da “civilização”.

Em terceiro lugar, poder-se-ia argumentar que a interpretação que faço das teses desse autor é anacrônica. Isso porque, para interpretar suas ideias, mobilizo um estudioso (Benites) que escreve décadas depois, valendo-se de referenciais teóricos e empíricos que ainda não existiam na época. Quanto aos referenciais teóricos, de fato, essa objeção hipotética tem algum sentido: as teorias pós-coloniais e os *Cultural Studies* obviamente ainda não existiam e Schaden utilizava ali um cânone que era praticamente o único disponível para pensar as relações de “contato”, qual seja, a chave analítica da aculturação. Em parte, o mesmo vale para os referenciais empíricos: os movimentos políticos de luta pela terra e pelo direito à educação diferenciada dos Kaiowa e Guaraní só foram gestados décadas depois do trabalho do antropólogo não indígena. Difícil imaginar, nos anos 1950, o surgimento de iniciativas como o *Teko Arandu* que, no bojo da educação escolar dos “civilizados”, tem graduado centenas de indígenas atuantes enquanto professores e lideranças políticas em suas aldeias; ou imaginar o fato de que um instrumento de “civilização” seria transformado pelos próprios indígenas numa ferramenta de luta pela garantia do direito à diferença

cultural; ou ainda pensar que, de interlocutores, os Kaiowa e Guarani passariam à condição de pesquisadores, produzindo reflexões acadêmicas que em nada deixarão a desejar para as clássicas reflexões de estudiosos não indígenas sobre esta população.

Contudo, gostaria de argumentar que, se Egon Schaden estava, em certo sentido, limitado pelo contexto teórico e histórico do período, sua descrição etnográfica foi suficientemente rica para apontar para outros horizontes. Em *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, quando fala sobre a importância da casa de reza do ponto de vista da cultura material kaiowa, Schaden manifesta a reação dos rezadores às suas visitas.

O paí tem especial carinho pela casa de festas e fica satisfeito quando o visitante a ela se refere em termos elogiosos. Paí José [Bourbon Catalán, de Amambai], que me tinha na conta de um dos mais instruídos representantes do mundo civilizado, honrou-me com o pedido de escolher um nome para sua casa de reza, construída havia pouco tempo. Propus-lhe a denominação arandu-roga (casa do saber), em homenagem a seu proprietário, índio a um tempo extraordinariamente sabido, e versado na doutrina religiosa da tribo. Também Paí Chiquinho orgulhava-se de sua casa, que era de fato construção de rara beleza (Schaden, [1954] 1974: 28).

Fica registrado no trecho o modo positivo com que as visitas do antropólogo eram encaradas pelos anfitriões. O orgulho que os Paí sentiam da casa de reza era potencializado por uma relação que, em certo sentido, transparecia bastante cordialidade, quando não amizade, ao menos do ponto de vista do autor (Ibidem: 122). Mais adiante no mesmo capítulo, quando aborda as vestimentas rituais dos rezadores, Schaden afirma que “Paí Chiquinho o punha [o *pochito*] todas as vezes, a título de saudação, quando o visitava em sua espaçosa e magnífica morada do Panambi” (Ibidem: 34). Esta atitude autoafirmativa frente a interlocutores não indígenas é expressa também numa altura da obra em que são abordados os *porahei*.

Dos Kayová também se afirma que, outrora, se abstinham de fazer o porahêi, quando na proximidade houvesse algum branco, e ainda hoje a kunumi piêta, a perfuração dos lábios dos meninos, é feita com exclusão rigorosa de quaisquer estranhos (embora, como sabemos, por outro motivo). No tocante às rezas comuns, porém, os Kayová já não revelam na atualidade a menor inibição diante de espectadores brancos; ao contrário, nota-se-lhes certo grau de exibicionismo, cujas raízes psicológicas parecem ser a necessidade de compensação; constantemente menosprezados pelo branco, que lhes ridiculariza os costumes tribais,

procurariam dessa maneira superar talvez o sentimento de inferioridade que os assalta diante do estranho (Ibidem: 143).

É importante notar o quanto esta disposição para apresentar os cantos para um público não indígena é, em certa medida, inversa àquela atitude de defesa cultural prototípica das teses de Schaden. Se este último tipo de ação intensificava a própria cultura a partir de uma franca rejeição aos brancos, o outro o faz através de uma abertura, no caso a permissão ou inclinação para que não indígenas assistam às cerimônias de cantos e danças. Neste sentido, deve-se notar que os Kaiowa não estavam performando seus *porahei* e *jeroky* para qualquer branco, mas sim para brancos que, tal como Schaden, pareciam manifestar certo respeito e interesse por conhecer coisas do “sistema indígena”. No caso do antropólogo, este interesse tinha uma natureza muito específica, que implicava o “registro” (por escrito, em gravadores de áudio, em fotografias) destes conhecimentos. É o que se nota na seguinte passagem.

*Um menino de seus oito anos de idade, filho de meu amigo Vicente Jerônimo, Kayová de Dourados, me ditara uma das rezas do pai, isto é, das que o pai sabia e costumava cantar. Como o Guaraní respeita sempre a personalidade alheia, inclusive a infantil, Vicente não se imiscuiu no assunto, embora ficasse apreensivo ao ver as “suas rezas” serem postas no papel. Não obstante, consegui persuadi-lo a que depois ele próprio por sua vez me ditasse mais algumas de suas rezas. Fê-lo, como explicou, na certeza de que depois “voltariam” para ele. Semelhante foi a atitude de Paí Tomás diante do gravador com que eu registrara algumas canções cantadas por ele: “Agora a máquina vai levar minhas rezas”. Isto lembra a expressão Nhandeva de que o espírito protetor traz (não: ensina) a reza ao indivíduo. Bem se vê que o *porahei* é tido a um tempo como força e como substância, que pode ligar-se à pessoa e, de certo modo, desprender-se dela. [...] (Ibidem: 122-123).*

Vê-se que, no caso do primeiro conhecedor, a atitude inicial de desconfiança com relação a anotação das rezas transformou-se numa disposição favorável depois da interlocução com o antropólogo. Os conhecedores pareciam estar, ali, “experimentando” conexões entre as práticas de rezas e práticas não indígenas de registro trazidas por Schaden. A monografia contém fragmentos que mostram que o interesse pela cultura indígena não era apenas manifestado por antropólogos, mas por muitos outros atores não indígenas: as “consultas” realizadas por um pai de Amambaí, por exemplo, que atraíam “mesmo fazendeiros brancos de lugares distantes” cientes dos eficazes poderes de cura (Ibidem: 101); ou ainda, o fato de “caboclos” ou “regionais” terem sido integrados, por casamento, a aldeias no interior e litoral de São Paulo (Ibidem: 22-23).

Por conseguinte, é possível afirmar que a monografia de Schaden dá notícias de diferentes gêneros de alternativas buscadas pelos Guarani para lidar com as questões colocadas pela relação com o mundo dos brancos. Algumas atitudes implicavam uma acentuada rejeição ao mundo não indígena através da ativação da cataclismologia; outras indicavam uma inclinação para afirmar a própria cultura em relações de cooperação com determinados não indígenas. Como dito acima, as atitudes do primeiro tipo ganham amplo destaque nas reflexões gerais do autor, enquanto as do segundo tipo são menos focadas. Isso acontece, em grande medida, em razão do arcabouço conceitual do qual partia Schaden. Porém, um olhar atento para passagens menores da obra permite apreender a descrição de outras saídas formuladas pelas populações guarani para enfrentar a crise colonial. Ainda que limitado pelas opções teóricas disponíveis em sua época, a notável experiência de pensamento do autor parece ter sido rica o bastante para apreender, mesmo que em dimensões menos destacadas, pontos de vistas indígenas que contrapunham suas premissas analíticas. Experiência de pensamento que faz de Egon Schaden um dos grandes nomes não apenas da guaraniologia, mas também da etnologia indígena desenvolvida no Brasil como um todo.

Augusto Ventura dos Santos é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de São Paulo, onde também realizou o mestrado (2015). Desenvolve pesquisa na área de etnologia indígena, trabalhando questões envolvendo populações indígenas no estado do Mato Grosso do Sul.

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce; Ramos, ALCIDA (orgs.)

2002 *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo, Editora da UNESP.

BENITES, Eliel

2014 *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'yikue*. Campo Grande, dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.

BENITES, Tonico

2014 *Rojeroiky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BRAND, Antônio

1997 *O Impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre, tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

CARIAGA, Diógenes Egídio

2012 *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue (1950-2010)*. Dourados, dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

2009 [1979] “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 235-245.

2009 “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 311-373.

CARVALHO, Rodrigo Amaro

2018 *Rimas de Si, Batidas de Outrem – estratégias de visibilidade e regimes de alteridade dentre os rappers kaiowá (Reserva indígena de Dourados/RS)*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CHAMORRO, Graciela

2008 *Terra Madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, Editora UFGD.

CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle

2015 *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados, Editora UFGD.

COLMAN, Rosa

2015 *Guarani retã e mobilidade espacial guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território guarani*. Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

CRESPE, Aline

2015 *Mobilidade e temporalidade entre os Guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul*. Dourados, tese de doutorado, Universidade Federal da Grande Dourados.

CRETTON, Vicente

2015 *Aqueles que não vemos: etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense.

FERNANDES, Florestan

2009 [1957] “Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil”. In: FERNANDES, F. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. São Paulo, Global Editora, pp. 130-197.

GALVÃO, Eduardo

1957 “Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil”. *Revista de Antropologia*, v.5, n.1: 67-74.

HUYER, Bruno

2017 *Do efeito dos outros: crônicas sobre a mistura entre os Guarani-Mbya*. Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

KLEIN, Tatiane Maíra

2013 *Práticas midiáticas e redes de relação entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

LADEIRA, Maria Inês

2007 *O caminhar sob a luz. O território mbya à beira do oceano*. São Paulo, Editora UNESP.

LEWKOWICZ Rita Becker

2016 *A hora certa para nascer: um estudo antropológico sobre o parto hospitalar entre mulheres mbya-guarani no sul do Brasil*. Porto Alegre, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MACEDO, Valéria

2010 *Nexos da Diferença. Cultura e Afecção em uma Aldeia Guarani na Serra do Mar*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira

2009 *Através do mbaraka. Música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo, EDUSP.

MORAIS, Bruno Martins

2016 *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

MUNDURUKU, Daniel

2012 *O Caráter educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)*. São Paulo, Editora Paulinas.

MURA, Fábio

2006 *À Procura do bom viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PEREIRA, Levi Marques

2004 *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

PIERRI, Daniel Calazans

2018 *O perecível e imperecível: reflexões guarani mbya sobre a existência*. São Paulo, Editora Elefante.

PIMENTEL, Spensy Kmitta

2012 *Elementos para uma teoria política Kaiowa e Guarani*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

2015 "Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país". In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (org.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados, Editora UFGD, pp. 795-814.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula

2007 *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo, Editora da UNESP.

ROSSATO, Veronice Lovato

2002 *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. "Será o letrao um dos nossos?"*. Campo Grande, dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.

SAHLINS, Marshall

1997 "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". *Mana*, v.3, n.1: 41-73.

SANTOS, Augusto Ventura dos

2016 *Políticas Afirmativas no Ensino Superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani)*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

SANTOS, Lucas Keese

2016 *A esquiva do Xondaro: movimento e ação política entre os Guarani-Mbya*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

SCHADEN, Egon

1974 [1954] *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, EDUSP.

1969 *Aculturação Indígena*. São Paulo, EDUSP.

SERAGUZA, Lauriene

2013 *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowá e Guarani de Aña à Kuña*. Dourados, dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

TEKO ARANDU

2012 *Projeto Político Pedagógico*. Universidade Federal da Grande Dourados.

TESTA, Adriana

2015 *Caminhos de Saberes Guarani Mbya. Modos de Criar, Crescer e Comunicar*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

Recebido em 1 de junho de 2017. Aceito em 22 de maio de 2019.

O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2019.161082](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161082)

Vicente Cretton Pereira

🏠 *Universidade Federal de Alfenas | Alfenas, MG, Brasil*

✉ *vicentekaraimirim@gmail.com*

ORCID

[https://orcid.org/
0000-0001-9530-2834](https://orcid.org/0000-0001-9530-2834)

RESUMO

Este artigo busca estudar o uso do cachimbo e do tabaco entre os Mbya Guarani. Trata-se de um dispositivo central na comunicação com as divindades, mas que também é utilizado cotidianamente em ambientes onde esta relação não estaria (a princípio) em pauta. A análise do material etnográfico colhido pelo autor e a sua comparação com outros contextos ameríndios estabelece um campo semântico definido pelo pensamento mbya a partir do cachimbo e do tabaco buscando mostrar o que estes itens comunicam para além da relação com as divindades. Neste percurso passa-se pelo papel do cachimbo e do tabaco no sistema de trocas de feitiço entre as unidades locais mbya e também pela importância dos mesmos para a produção da pessoa mbya. Neste sentido conclui-se que gradientes de distância e de temperatura orientam de modo marcante o xamanismo mbya.

PALAVRAS-CHAVE

Mbya Guarani,
tabaco, cachimbo,
xamanismo,
embriaguez.

The Place of Tobacco: Mbya Guarani's Pipe and Shamanism**ABSTRACT**

This article chases to study the pipe and the tobacco use among the Mbya Guarani. The pipe is a central dispositive in the communication with gods, but which is also daily used in contexts that this relationship is not (at principle) being evidenced. The analysis of the ethnographic material collected by the author and its comparison with others Amerindian contexts defines a semantical camp oriented by the pipe and tobacco chasing to understand what this itens communicate beyond the relationship with gods. In this route we pass by the role of pipe and tobacco in the exchange system of sorcery between the mbya local groups and also by their importance for the mbya person production. In this sense we concluded that gradients of distance and temperature guide in a remarkable way the mbya xamanism.

KEYWORDS

Mbya Guarani, Tobacco, Pipe, Shamanism, Drunkenness.

INTRODUÇÃO¹

Desde meu primeiro acesso à casa de reza da aldeia mbya guarani então situada em Camboinhas (bairro da cidade de Niterói-RJ) no qual realizei a maior parte de meu trabalho de campo entre 2008 e 2013) manifestei meu interesse em participar ativamente de todas as operações rituais que ali aconteceriam, de modo que desde então começaram a me ensinar a usar o cachimbo (*petyngua*²). O primeiro ensinamento se deu logo após minha caminhada inicial pela casa, acompanhando os demais no enfumaçamento do ambiente, do altar e das pessoas: eu logo me senti extremamente tonto e devolvi o cachimbo para Tupã, o jovem cacique da aldeia³, que chegou a sugerir que se eu quisesse vomitar poderia fazê-lo ali mesmo. Depois explicou-me que não se deve tragar a fumaça (o que eu havia feito) mas somente sugá-la do cachimbo e assoprá-la no ar e nos objetos do altar.

Anos depois, quando meus amigos mbya enfumaçavam um irmão que havia adoecido na noite anterior, cada um deles soprando fumaça no corpo inteiro do rapaz a começar pela cabeça e terminando pelos pés, fui chamado a tomar parte: eu apenas observava quando Agáí, o último deles, se aproximou de mim e me entregando o cachimbo disse, “sua vez”, e vendo que eu hesitava acrescentou, “mesmo rapidinho já está bom” (*xapya'i tei ha'ëve*). Copiei os gestos dos demais, pois já havia notado que esta parecia ser mesmo a forma inicial de se exercitarem no uso do cachimbo. Já observara por exemplo Jekão, de mais ou menos três anos, sendo estimulado a copiar os gestos dos adultos na casa de reza: carregava um cachimbo apagado fingindo assoprar fumaça pela casa e também no “alto das cabeças” (*ijapyte*) das pessoas. Como já se disse, xamanis-

1 Agradeço aos organizadores do I Seminário Internacional de Etnologia Guarani pela oportunidade de tornar público um estágio inicial da pesquisa apresentada a seguir (cf. Pereira 2016a).

2 A palavra é composta por *pety*, tabaco e *gua*, “proveniente de” ou “lugar de”. Daí o título do texto.

3 A maioria de meus interlocutores citados neste trabalho pertence a mesma parentela, encabeçada por Lidia e Pedro, com seus filhos Tupã, Jéka, Minju, Iracema, Jaxuka e outros. Mesmo em Araponga (aldeia localizada em Paraty-RJ), que pude visitar algumas vezes ao longo dos cinco anos de pesquisa) de certo modo continuamos com pessoas “aparentadas” já que a mãe de Lidia é irmã de Augustinho, o então cacique e pajé daquela aldeia. Visitei ainda as aldeias de Paraty Mirim e Mamanguá, também localizadas em Paraty, ambas citadas ao longo do texto.

mo realmente é algo que se aprende “como se aprende a andar de bicicleta ou jogar bola” (Viveiros de Castro, 2008:81).

O cachimbo é comumente utilizado em momentos variados do cotidiano dos Mbya: no trabalho na roça, enquanto se cozinha, durante a roda de chimarrão, no trabalho de construção de casas, antes de dormir, etc. Nestas ocasiões o cachimbo pode ser solicitado ou mesmo até circular entre quem ora queira utilizá-lo (algo que não ocorre na casa de reza onde via de regra os cachimbos são oferecidos, e aquele que fuma ritualmente o faz geralmente sem compartilhar o cachimbo). É comum também a solicitação a crianças e jovens para irem pegar o cachimbo e trazê-lo aceso para o adulto que deseja fumar. Apesar disso algumas pessoas me disseram que o cachimbo era para ser utilizado somente dentro da casa de reza, e que o uso fora deste contexto seria um uso “à toa” (*rive*), capaz até de causar males à pessoa⁴. Certa vez perguntei a Jéka qual seria a diferença entre fumar dentro da casa de reza e fora dela, ao que me respondeu: *aqui a gente apenas fuma, lá cada um faz a sua parte*. Eis a razão pela qual eu tinha sido chamado a *tomar parte* no tratamento xamânico de seu irmão, como descrevi acima.

Num dia comum de realização do ritual na casa de reza em Camboinhas, as pessoas entravam, se sentavam nas cadeiras dispostas em meia-lua (em relação ao altar localizado no leste) e aguardavam a chegada dos demais (caso houvesse mais alguém para chegar). Após o fechamento da porta, que se dava geralmente ao anoitecer ou um pouco depois disso, acendiam os cachimbos e começavam a fumar ainda sentados, geralmente soprando fumaça nos próprios corpos, notadamente na mão (que não segurava o cachimbo) com a palma virada para o rosto, e em seguida esfregando a face como se “lavassem” o rosto com a fumaça⁵. Até que algum dos jovens se levantava para fumar caminhando em círculo pela casa (sempre no sentido anti-horário) e era seguido por todos os demais. Ao final cada um fazia uma saudação, (*ko re ma ha'evé'iko*) “com este está bom” e se sentava⁶. Muitas vezes o ritual ia só até aí, mas igualmente ele podia se estender por horas a fio abrindo-se para um ou mais dos seguintes eventos: a fala de aconselhamento da xamã Lidia, a cura de alguém, compartilhamento de informações com o coletivo, o canto do coral das crianças ou a execução de um canto-reza (*mborai*) acompanhado de dança, algo que envolve quase todos os presentes, inclusive crianças.

Como o cachimbo é um dispositivo central na comunicação com as divindades, mas também é quase que onipresente no cotidiano mbya em ambientes onde esta relação não estaria (a princípio) em pauta, as questões que me guiaram na escrita do presente texto são em linhas gerais as seguintes: o que o cachimbo e o tabaco comunicam para além da relação com as divindades, ou dito de outro modo, qual é o campo semântico estabelecido pelos Mbya a partir destes itens? Qual o papel do cachimbo e do tabaco no sistema de trocas de feiti-

4 Disse Marciana, pajé e esposa de Augustinho de Araponga: “as pessoas que usam a fumaça à toa ficam com os dentes todos ruins” (*tataxina opiporu rive, taingue ivaipa*). A distinção entre dois tipos de fumo ou dois modos de fumar parece ser comum entre os ameríndios. Veja-se por exemplo a utilização lakota do tabaco tradicional (em oposição ao comercial) como forma de combater o tabagismo (Sadik, 2014: 7), ou a oposição piro entre cigarros industriais e o tabaco del monte (cf. Gow, 2015) ou ainda entre os Yuman da Califórnia a distinção entre grupos que consideram o tabaco sagrado e grupos que não o fazem, fumando-o somente “por prazer” (cf. Underwood, 2004). Entre os Mbya haveria uma oposição anterior ao fumar na casa de reza versus o fumar à toa, a saber, aquela que separa o cigarro do cachimbo: o primeiro jamais é utilizado para fins rituais.

5 Wilbert (1987: 143) aponta como método de uso generalizado do tabaco na América do Sul para fins de profilaxia o enfumacamento do corpo e da face.

6 Em Camboinhas, as mulheres raramente faziam o mesmo, mas já observei o coletivo feminino proceder da mesma forma em Araponga.

ço entre as unidades locais mbya? Como tabaco e cachimbo atuam na cura e na produção da pessoa mbya? Neste trajeto tentaremos trazer à tona a percepção do corpo mbya a partir de noções de distância e de temperatura.

A ORIGEM DO CACHIMBO

Em termos arqueológicos no Brasil os cachimbos são tomados em alguns contextos como “indicadores de espaços ocupados por escravos e quilombolas” (Gaspar, 2011: 45) enquanto em outros o cachimbo está presente em sítios que “podem ter até 12 mil anos” (Faiad, 2014). Segundo Augusto Oyuela-Caycedo & Nicholas Kawa (2015: 32) registros arqueológicos na América do Sul, especialmente no Chaco, possuem grande diversidade de cachimbos, os quais constituem as melhores evidências do uso mais antigo do tabaco nestas terras. Contudo, em sítios relacionados aos Tupi-Guarani na região sul e sudeste do Brasil, cachimbos não são exatamente o achado mais comum e alguns autores buscaram aportes etnográficos entre os mbya guarani para a elaboração do que seria uma etnoarqueologia deste povo (ver, por exemplo, Garlet & Soares, 1998 ou Marques, 2012). Além disso, quando encontrados dificilmente são datados de forma exata já que muitas vezes são doados às instituições sem maiores informações sobre os contextos de escavação (Marques, 2009: 22).

Este fato leva muitos pesquisadores a adotarem critérios de classificação outros que a antiguidade das peças. Ítala Becker e Pedro Schmitz, por exemplo, em amplo estudo que se debruçou sobre cinco coleções do estado do Rio Grande Sul classificaram 90 peças e 35 fragmentos de acordo com o tipo de material utilizado, a forma da peça e a técnica de fabrico determinando a partir deles a origem europeia, duvidosa ou indígena (Becker & Schmitz, 1969 *apud* Marques, 2009: 26). Ainda assim, Neide Faccio e Hiuri Di Baco afirmam que o cachimbo de cerâmica encontrado no Sítio do Macaco em Junqueirópolis, interior de São Paulo, “é considerado a forma mais antiga do objeto” coexistindo porém com outras que detêm características tecnológicas diferentes (Faccio & Di Baco, 2009: 38). Note-se que tanto o Rio Grande do Sul quanto São Paulo são áreas onde os Mbya são atualmente bastante populosos (se comparados com os demais estados em que estão situados⁷), além de serem historicamente áreas de ocupação guarani à época da chegada dos europeus (Fausto, 1992: 382).

Os cachimbos mbya guarani que observei durante o trabalho de campo eram todos confeccionados de madeira (especificamente do nó da araucária, *Araucaria Angustifolia*) ou de argila⁸. Enquanto os primeiros eram muito mais comuns, os do segundo tipo gozavam da fama de serem mais duradouros. De tudo isso conclui-se que o uso do cachimbo pelos Mbya Guarani tem alta probabilidade de ser um hábito (ou um ritual) anterior à chegada dos europeus na América,

⁷ Para uma análise da população guarani ver Assis & Garlet (2004).

⁸ No filme “Petyngua: o cachimbo guarani” (Hungria, 2009) fala-se em misturar ossos de queixada à argila com a qual o cachimbo será confeccionado.

em que pese a eventual dificuldade da arqueologia sul-americana em situar certos cachimbos como originários de povos ameríndios, europeus ou africanos. Vejamos agora como o pensamento indígena coloca a questão da origem do cachimbo e do tabaco.

León Cadogan (1959: 61) traz uma narrativa mbya na qual o tabaco e o cachimbo são criados por Jakaira Ru Ete para que a humanidade da segunda terra, cheia de infortúnios como diz o texto, pudesse se defender. Busquei entre meus interlocutores inúmeras vezes o mito de origem do tabaco sem sucesso. O *petjé* é aparentemente um dado para os Mbya, tanto quanto o sol ou as onças e o máximo que obtive em termos de narrativa mítica sobre ele foi a afirmação de que ao partir para sua morada⁹ Nhanderu (Nosso Pai) deixou num cesto um pouco de tabaco para Nhandexy (Nossa Mãe). Diante de uma grande quantidade de mitos ameríndios sobre a origem do tabaco e de análises sobre os mesmos, incluindo de modo especial o segundo volume d'*As Mitológicas* de Cláude Lévi-Strauss (2010 [1967]), que provavelmente é a referência mais importante sobre o assunto¹⁰, nos detivemos para buscar mitos sobre a origem do cachimbo¹¹, acabando por encontrá-los escassamente distribuídos pela América do Norte. Pois se o tabaco é um pano de fundo (faz parte do reino do inato, do dado), por assim dizer, então o cachimbo seria a figura que dele se destaca de modo que vale a pena trazer o que seria o mito de origem do cachimbo, segundo Nírio, filho do então cacique Augustinho da aldeia de Araponga.

Nhanderu, a fim de criar a segunda Terra, juntou com as mãos um montinho e a fez. Aí se transformou em andarilho e foi caminhar pela estrada. Chegou onde estavam alguns jurua (brancos) roçando para plantar melancia e perguntou o que eles iriam fazer. Os jurua olhando para aquele andarilho, responderam, “estamos plantando pedra”. O andarilho foi embora, e a plantação realmente virou uma plantação de pedra e só aí que eles foram saber que Nhanderu que tinha passado por ali. Depois ele chegou nos Mbya, numa casinha de pau a pique, não tinham nada, só um casal de galo garnizé, mesmo assim o Mbya olhou e falou para a esposa “mata um garnizé aí para dar para nosso parente”. Nhanderu comeu com eles, e depois pegou um pedaço de madeira que estava no chão e disse que ia dar para eles, a fim de que eles aprendessem, se curassem de doenças, se protegessem. E aí saiu o petyngua que é como é a bíblia¹². No dia seguinte a roça dos Mbya apresentava uma completa fartura de cultivares – melancia, milho, batata-doce, etc – todos amadurecidos.

Enfatizando o cachimbo e não aquilo que nele é fumado, essa narrativa não nos pareceu relacionada de modo evidente aos mitos sobre origem do tabaco, a não ser por algumas exceções como a apresentada por Alejandro Reig (2015: 175-7)

9 Sobre a partida primordial da divindade masculina que dá início (lá como aqui) ao mito dos gêmeos Sol e Lua ver Nimuendaju (1987).

10 Para uma retomada interessante de alguns aspectos da origem do tabaco tratados aí por Lévi-Strauss ver especialmente Aparicio (2017).

11 Em Lévi-Strauss (1985: 201-3) encontramos mitos californianos sobre a origem conjunta do cachimbo e do tabaco que irão compor a incursão do autor através dos mitos em Garrafa de Klein, tema ilustrado pela zarabatana na América do Sul e pelo cachimbo na América do Norte (Lévi-Strauss, 1985: 203), e que se referem a “um campo semântico construído por meio de tubos naturais e de seus orifícios” (Lévi-Strauss, 1985: 204). Alguns aspectos da estrutura formal subjacente aos mitos em Garrafa de Klein tornam-se perceptíveis através da avidez oral, retenção e incontinência anal formando um esquema no qual as funções do tubo e do corpo podem se alternar enquanto continente ou conteúdo. Acrescentaríamos ainda, aos significantes zarabatana e cachimbo, o tubo de inalar rapé que aparece por exemplo num mito Apurinã estudado por Gow (2015) onde o tema da incontinência sexual é central.

12 Para mais detalhes sobre esta comparação entre cachimbo e bíblia ver Pierri (2014).

que ao analisar o uso de tabaco entre os Yanomami a partir de duas narrativas míticas, põe em relevo a conjunção entre o mito de origem das plantas cultivadas e o mito de origem do tabaco. O primeiro mito que Reig apresenta enfatiza generosidade e reciprocidade, com um demiurgo que sendo inicialmente avesso à comunicação e à troca com os Yanomami decide posteriormente por fazê-lo. O segundo põe em foco o desejo por algo que acaba por ser saciado somente com tabaco, o que leva o autor a descrever esta planta como uma “libidinal machine” a articular redes de troca em escalas diferentes do socius yanomami.

No mito mbya de origem do cachimbo, por sua vez, quem se recusa à troca com o demiurgo são os brancos (em vez de um demiurgo que se recusa à troca com os Yanomami) e em consequência obtêm pedras no lugar de itens alimentícios¹³. Por outro lado, embora não manifesto em momento algum, o único *desejo a ser saciado* é o do demiurgo: seja quando os brancos desconfiam de seu desejo pelas melancias que estão plantando, seja quando os Mbya de fato lhe fornecem alimento. Em recompensa por sua generosidade os Mbya recebem tanto o cachimbo quanto a abundância de cultivares.

Contudo, o uso que Yanomami e Mbya Guarani fazem do tabaco é bastante diverso: enquanto os primeiros fazem uma espécie de pacote com as folhas e põem sob os lábios em microrrituais cotidianos os segundos fumam-no em cachimbos preferencialmente em momentos cerimoniais. Para os Mbya trata-se menos de um investimento em redes de troca em que estão envolvidos sexo e comensalidade (como diz Reig, 2015: 180, para os Yanomami) e mais em um dispositivo terapêutico e comunicacional utilizado de modo privilegiado e intensivo pelos especialistas chamados “aquele(a) que fuma” (*opita’i va’e*): não se trata de uma prática prazerosa, antes é necessário *aguentar* a fumaça para que as curas se realizem, como veremos adiante. Passemos agora a outras narrativas sobre a origem do cachimbo.

Em sua revisão de literatura, Tonio Sadik (2014: 12) nos fala de um mito crow no qual dramaticamente um homem carregava um cachimbo sem saber o que fazer com ele, dado que o demiurgo ainda iria criar Búfalo Macho o qual daria origem ao tabaco. Entre os Sioux também a ênfase está no cachimbo e não no que nele é fumado: “(...) nesta bolsa se encontra um Cachimbo sagrado. Com ele, nos invernos futuros, enviarás vossa voz a *Wakan - Tanka*, vosso Avô e Pai” (Negro, 1953: 27) disse a mulher *wakan* ao presentear os Sioux com o cachimbo. Como diz um xamã lakota, “the pipe mediate between human beings and God. To receive the pipe, to receive God’s gift, you’ve got to be pure in your heart, mind, body and soul” (Ellerby, 2000:103). De modo semelhante, enquanto a dupla de mitos yanomami tematiza reciprocidade e desejo *entre humanos*, a origem do cachimbo mbya e lakota nos fala de uma troca *entre deuses e homens*. A ênfase aqui está no cachimbo como uma dádiva dos deuses, bem como em seu valor enquanto recompensa para atitudes como generosidade e pureza no coração. Alguns au-

13 O aparecimento de uma desumanidade dos brancos em mitos mbya foi muito bem trabalhada por Pierri (2013: 2014). Sobre o assunto ver também Godoy & Carid (2016). Note-se apenas que o mito colhido por mim é uma versão da narrativa apresentada por Cadogan (1959: 61-2) na qual os brancos ocupam o lugar dos infortúnios pronunciados já na criação desta segunda Terra, ou seja, sua qualidade teko + axy, (vida + sofrimento, dor, dificuldade).

tores que se debruçaram sobre a economia mbya puderam efetivamente descrever um sistema de trocas “entre homens e deuses” (Bonamigo, 2009) no qual as coisas trocadas poderiam ir desde itens alimentícios até a própria “alma” (*nhe’ë*) dos humanos (Assis, 2006: 78).

Mas também é necessário notar aquilo sobre o que o mito não nos informa, a saber, a ambiguidade que paira sobre o cachimbo e sobre o xamanismo mbya. Se Lévi-Strauss (2004 [1967]: 400) ao se debruçar sobre um mito warrau acerca da origem do tabaco e dos poderes xamânicos observa que “o ‘caminho do tabaco’ passa pela sujeira”, Carlos Fausto (2004: 157-8) afirma que alguns discursos (neo) xamânicos que valorizam a experiência com alucinógenos eclipsam aspectos fundamentais do xamanismo, como o sangue (isto é, canibalismo ou predação) e o próprio tabaco: o neoxamanismo seria assim uma espécie de *xamanismo higienizado*, do qual se retiram as “impurezas” a fim de que seus adeptos encontrem a iluminação ou algo assim. Mas Bernd Mori (2015) nota algo semelhante no interior do discurso e da prática indígena na região do Ucayali, na Amazônia, onde uma ascensão do xamanismo da ayahuasca (em grande parte associado ao turismo e ao neoxamanismo) foi acompanhado de uma discensão do uso do tabaco. A razão para isso, segundo o autor, é que enquanto a ayahuasca foi se associando cada vez mais à cura, o tabaco foi se aproximando cada vez mais da feitiçaria: “nowadays healing is associated with *ayahuasca* while sorcery smells like tobacco” (Mori, 2015: 104). O mito mbya guarani de origem do cachimbo também evita o tema da “sujeira” e da feitiçaria, embora na prática o conjunto [cachimbo e tabaco] seja tão curativo quanto destrutivo: aquele que sabe tirar a doença do corpo das pessoas sabe também como colocá-la, e geralmente o faz. Como escreve Mori (Ibidem: 104): “the healer is simultaneously, from the other’s perspective, a sorcerer”.

Assim, da investigação sobre as origens pré-colombiana do cachimbo passamos ao brevíssimo (já que não é nosso objetivo aqui fazer uma análise mito[lógica] exaustiva) estudo de algumas narrativas míticas sobre a origem do cachimbo. Passamos pelo material yanomami principalmente para comparar mitos de origem do tabaco com mitos de origem do cachimbo, e ao final de nosso curto trajeto encontramos uma associação do tabaco com relações horizontais entre humanos enquanto que o cachimbo esteve mais associado à relação vertical entre homens e deuses, ainda que esta verticalidade acabe muitas vezes por eclipsar o caráter ambíguo do tabaco.

O TABACO

Se há algo que talvez ainda seja pouco estudado na extensa literatura sobre os Mbya, e sobre os Guarani em geral, é a potência xamânica direcionada para o mal estar de outrem, ou seja, a feitiçaria: (*-nhembo’e vai*) “praticar/rezar de forma

má” ou (-*mba'evyky*) “brincar/jogar/mexer”. Mais de uma vez explicaram-me que o feitiço também é feito com a utilização do cachimbo: procede-se à elaboração do que será lançado no corpo da vítima – filhotes de inseto, pequenos pedaços de madeira, agulhas, chumaços de cabelo, etc. – para em seguida soprar nele a fumaça. Assim, o objeto é “lançado” até o corpo da vítima, onde quer que ela esteja. Também ouvi narrativas acerca do uso do cachimbo para trazer de volta cônjuges que se foram: mistura-se certa planta (*karaja rembi'u* ou *ndavy'ái*) no tabaco, e fuma-se “pelo nome” (*ery rupi*) da pessoa. Minju chegou mesmo a comentar que um de seus irmãos havia aprendido sozinho a inserir pequenos objetos nos corpos das pessoas, os quais ele tiraria se quisesse, até que sua mãe aconselhou-o a não fazê-lo mais. Quando perguntei como ele havia aprendido, Minju respondeu que *sozinho mesmo, porque quando vem lá de cima* [da morada divina], *a gente já vem com um jeito*. Mesmo se este “jeito” se tratar de uma capacidade ímpar de agressão xamânica, como se vê.

Também diziam-me que há pajés que fazem mal às pessoas apenas *por judiação* ou *para ver a pessoa sofrer*, posteriormente retirando os feitiços que eles mesmos haviam enviado. Na literatura os feiticeiros figuram como alvo das piores sansões, sendo muitas vezes punidos com a morte, como explica um interlocutor de Miguel Chase-Sardi (1992: 95), “amarramos suas mãos, seus pés e o soltamos no fogo”, acrescentando que “aquele que faz isso não pode ficar no meio de nós” (tradução minha do original em guarani).

Tanto quanto o tabaco não aparece no mito de origem do cachimbo, a face agressiva do xamanismo mbya também é pouco comentada pelos próprios e só se percebe sua importância no cotidiano quando alguém se torna vítima. Toda uma rede de relações é então ativada. As suspeitas recairão sobre alguém do grupo dos afins do convalescente, ou de parentes “distantes”: certamente alguém que resida em outra parte, em outra aldeia ou outro município, estado etc. Ao mesmo tempo, parentes que são xamãs (muitas vezes também “distantes” e provenientes de outras aldeias, de outros municípios, estados etc) podem ser acionados para se deslocarem até onde está a vítima. Seus parentes próximos – aqueles com quem convive diariamente – tomarão para com ela uma série de cuidados como preparar-lhe infusões ou molhar certas partes do seu corpo com água misturada com *pipi* (*Petiveria Alliacea*). Às vezes até soprarão a fumaça do cachimbo pelo seu corpo, numa performance que segue os gestos do xamã em tudo, exceto na quantidade de tabaco que é utilizada e no resultado final: aqui o *quid malignum* não é retirado do corpo do paciente.

De maneira semelhante à descrição do xamanismo waiãpi como vetor de segmentação da sociedade construindo um espaço social no qual cada unidade local se constitui como centro (Gallois, 1996: 71), para os Mbya as relações de parentesco, aliança e inimizade entre pessoas “comuns” e especialistas no

xamanismo operam a construção de um espaço social ao mesmo tempo unido e separado, que a alguns autores ocorreu chamar de *multilocalidade* (Pissolato, 2007). Assim, curas e agressões xamânicas têm seu lugar reservado no socius sendo igualmente importantes para esta malha de sociabilidade mbya. Se a compaixão orienta o eixo vertical das relações com as divindades somente porque no plano horizontal o pano de fundo é a predação, como escreve Daniel Pierri (2014), pôr-se sob os cuidados de um xamã é um evento elicitado (muitas vezes) pela agressividade de um feiticeiro. Spensy Pimentel (2017), após apresentar algumas observações anteriores sobre feitiçaria entre o Guarani (feitas por Ruiz de Montoya, na primeira metade do século XVII e por Eduardo Galvão, nos anos 1940) afirma que

(...) os feitiços são parte importante da vida política cotidiana de um coletivo kaiowa. Quando se desconfia que um vizinho ou conhecido está fazendo feitiço contra si, a vida de uma família fica tomada pela busca obsessiva de enfrentar esse problema. Doenças como o câncer também podem ser associadas ao feitiço. O mesmo se dá com mortes fulminantes, por acidentes ou quando vinculadas a doenças internas, dores abdominais etc. (Pimentel, 2017: 296).

A imagem do sábio asceta guarani que vigorou durante muito tempo na etnologia sul-americana (fenômeno que em grande parte se deve aos trabalhos de León Cadogan e Pierre e Hélène Clastres) precisaria, assim, sofrer um deslizamento a partir do que lhe é inverso mas que ele próprio contém, isto é, a imagem do feiticeiro e suas variações.

Aqui estamos caminhando propriamente no território do tabaco, que tem na ambiguidade talvez sua principal característica. Pense-se, por exemplo, nos waiãpi que relacionam a fumaça do tabaco à cura mas também à agressão (Gallois, 1996: 43), ou no tabaco como elemento importante para a formação do corpo do xamã yawanáwa para os quais xamanismo consiste em saber curar e saber matar na mesma medida (Gil, 2001: 342) ou ainda nas ideias e práticas suruwaha sobre o tabaco associando-o ora a algo venenoso, confuso e perigoso ora a algo benevolente e agradável (Aparicio, 2017: 10). Os exemplos poderiam ser multiplicados, de modo que ao voltarmos nosso olhar para o cachimbo é preciso prestar atenção ao tabaco, pois mesmo não sendo tematizado em uma narrativa mítica pormenorizada, é efetivamente o que nele os Mbya fumam: como já observei em nota (ver supra) o cachimbo é efetivamente o *lugar do tabaco*. Assim traremos em seguida algumas informações botânicas e farmacológicas sobre esta planta que talvez apontem algumas razões no campo do sensível para que ela esteja situada de modo ambíguo no pensamento e na vida dos ameríndios.

As plantas do gênero *Nicotiana* somam atualmente 76 espécies sendo que

um pouco mais da metade delas é endêmica da América do Sul, região do globo onde a relação do homem com esta planta se originou (Oyuela-Caycedo & Kawa, 2015: 28). Especialmente as espécies *Nicotiana tabaccum* e *Nicotiana Rustica* – as duas mais cultivadas pelos ameríndios após a conquista – hipoteticamente descendem de um ancestral selvagem que se originou nas terras altas dos Andes, entre Equador, Bolívia, Peru e noroeste da Argentina (Ibidem: 31). Corroborar esta hipótese o fato de que atualmente é nesta mesma região que ocorre a utilização simultânea de técnicas diferentes¹⁴ de consumo da nicotina (Ibidem: 37).

Johannes Wilbert, em sua análise farmacológica sobre o tabaco, nos informa que a nicotina presente nas folhas desta planta é uma das substâncias mais tóxicas de que se tem notícia: uma quantidade que varia entre 60 e 120 miligramas dela seria capaz de matar uma pessoa adulta (Wilbert, 1987: 137). Embora altamente tóxica, o pesquisador que a estudou a fundo pela primeira vez, introduzindo seu cultivo na França ainda no primeiro século após a chegada dos europeus nas Américas – Jean Nicot – recomendava seu uso como uma espécie de panacéia, isto é, algo que “curava tudo” (Longenecker, 2002 *apud* Cunha *et al.*, 2007). Assim, já de um ponto de vista farmacológico é notável a contradição entre a qualidade mortífera da nicotina e sua capacidade de “curar qualquer mal”, o que pode ser uma justificativa, de um certo ponto de vista, para o caráter duplo ou ambíguo do tabaco no pensamento mbya guarani e também ameríndio de modo mais geral. Me parece ser justamente por sua toxicidade que o uso do tabaco é uma espécie de provação no xamanismo mbya, isto é, é preciso “aguentar” a fumaça e os efeitos dela no corpo, feito que não é para qualquer um. Aliás as próprias potências causadoras de doenças não aguentam a fumaça como um bom xamã deve aguentar, fato, dentre outros, que possibilita a cura.

Uma das ideias gerais mais interessantes de Wilbert (1987) talvez seja a de que ao utilizarem plantas psicotrópicas os xamãs sul americanos não buscam o “quanto mais melhor” mas sim partem de seu conhecimento sobre as propriedades de cada uma delas e misturam-nas para obter efeitos desejados (Ibidem: 145). De fato, a tabela que relaciona métodos de uso do tabaco e povos indígenas sul americanos (Ibidem: 125-31) indica realmente uma intensa especialização destes povos no que diz respeito aos modos mais eficazes de se conseguir os efeitos desejados da nicotina. Há uma dose ideal, que provavelmente varia para cada povo, mas a qual se chega a partir da sensibilidade, ou seja da capacidade de sentir os efeitos da substância no próprio corpo: “quando a nicotina entra, você sente a seriedade do que você tá fazendo, e depois tem que pôr para fora, por isso as pessoas vomitam”, dizia-me Aparicio, um xamã que então residia na aldeia de Paraty Mirim (Paraty - RJ). O efeito do tabaco é dito pelos Mbya como (-ka'u), isto é, trata-se de se sentir embriagado ou tonto. O estado é o mesmo que se sente sob os efeitos do álcool¹⁵, porém com o tabaco estamos diante de toda

14 Dentre as cinco enumeradas por Wilbert (1987): lamber, mastigar, beber, cheirar e fumar.

15 Mas também se usa o termo (-ka'u) para descrever os efeitos de outras substâncias como a maconha, a jurema, a ayahuasca, etc.

uma *outra embriaguez*, como veremos a seguir.

EMBRIAGUEZ

O hábito de estalar chicotes rituais ao entardecer pelo pátio da aldeia me foi explicado por Jéka como uma prevenção contra potências maléficas e invisíveis¹⁶: “é para que não se aproximem” (*pono onhemboja*). A mesma lógica orientava o uso do cachimbo em diversas situações, como por exemplo quando se soprava de forma intensiva a fumaça no rosto de crianças e jovens que tivessem adormecido durante o ritual na casa de reza. Diziam que assim estavam afastando o dono do sono (*topeyja*). Também os brancos não suportariam a fumaça e se dizia muitas vezes de modo irônico quando o cachimbo estivesse circulando no mesmo ambiente que os *jurua*, “vamos fazê-los ficar todos vermelhos” (*nham-bopytamba*) ou de modo mais hiperbólico, “vamos matá-los” (*jajukapa*). A fumaça do cachimbo determina um afastamento de potenciais agressores dos Mbya e também de animais em geral: durante uma de minhas últimas estadias em Araponga, em janeiro de 2013, enquanto nos preparávamos para ir ao mato em busca de mel, perguntei para Kuaray se ele não levaria o cachimbo, e ele respondeu que não, pois caso o fizesse não acharíamos as abelhas, já que quando se fuma no mato bicho nenhum se aproxima.

Meses depois em Camboinhas, como que continuando essa exegese, Vera contou-me que o enfumaçamento da carne a ser ministrada para os que estão de resguardo (*-jekoaku*) é “para que não se aproxime a onça” e continuou explicando que a “fumaça bloqueia nosso corpo” (*ataxi ojoko nhanderete*), da mesma forma que acontece quando se joga fumaça num enxame de abelhas e elas fogem, porque não aguentam. De modo análogo explicou-me sobre o enfumaçamento levado a cabo pelos pajés nas sessões de cura: o *bicho* que está causando a doença não aguenta e sai do corpo da pessoa. As referências a animais não são por acaso já que grande parte das doenças que afligem os Mbya pode ser lida como o começo de uma transformação em animal (*-jepota*), a partir da conjunção da pessoa com um animal (ou com um dono de animal, planta, lugar etc) que lhe aparece como gente. Muito da capacidade xamânica para os Mbya, como vimos, vem da capacidade correlata de aguentar o que os “bichos” não aguentam, isto é, os efeitos da fumaça do cachimbo no próprio corpo – vômitos (*-mbojevy*), tontura (*-ka'u*), desfalecimento (*-akanhy*). Podemos pensar então que a cura xamânica consiste na (re)produção de um corpo de gente através da fumaça e também dos cantos e danças tendo como pano de fundo a *doença como transformação em animal ou em morto*, o que no final dá quase que no mesmo.

Guilherme Heurich (2015) analisa a embriaguez por consumo de cachaça (que acontece principalmente durante os bailes ou forrós) entre os Mbya como

16 Os Mbya generalizam uma diversidade de seres causadores de doenças (espectros dos mortos, donos de animais e de lugares, etc) com o termo “aqueles que não vemos” (*jaexa e'ÿ va'e*).

uma forma de alegria que está envolta no perigo da comunicação com os mortos e com os donos (o “dono da raiva”, *ivaija*, especialmente):

Fundamentalmente, os bailes são celebrações diferentes daquelas realizadas pelos xamãs, pois o que está em jogo não são as divindades: as conexões são outras. Há uma diferença grande, enfatizada pelos Mbyá, entre as celebrações que acontecem na casa cerimonial para se aproximar das divindades — nas quais o veículo primordial é a fumaça do cachimbo — e as festas programadas para dançar forró, cantar como os brancos e aproximar-se dos mortos — nas quais a cachaça proporciona a comunicação (Heurich 2015: 542).

De fato, durante meu trabalho de campo os episódios de violência e brigas entre afins e mesmo entre parentes próximos aconteceram marcadamente após o consumo de álcool. Via de regra explicavam a atitude do agressor como resultado de uma *alteração radical*, ou um mau encontro para falarmos como Espinoza (Deleuze, 2002: 28): *é uma coisa de mal que se encaixa no corpo da pessoa*, como disse Pedro certa vez sobre uma de suas filhas que após o consumo de álcool havia brigado com uma irmã (Pereira, 2014: 158-9). O exemplo trazido por Heurich é tanto mais dramático quanto se trata de um filho querendo agredir a própria mãe: “Sua mãe chegou e, de repente, ele se levantou e vociferou na direção dela: ‘Eu vou te matar!’ Quando tentou agarrar o cabelo dela, segurei-o pelos braços e ela pôde escapar (...)” (Heurich, 2015: 533). A embriaguez causada pelo consumo de cachaça seria assim uma incursão dos Mbya ao campo dos “outros perigosos mas necessários” (Kelly, 2005: 206), ou seja, beber é perigoso pois aproxima os Mbya de potências com as quais ordinariamente não se quer travar relação alguma. No entanto é ao mesmo tempo motor para os bailes e para as alegrias-outras (Heurich, 2015: 542) causadas por eles. Meus interlocutores costumavam afirmar que, em relação ao álcool, o que orienta os bebedores é a etiqueta do “saber beber” (*-’u kuaa*), o que seria o mesmo que saber *parar de beber* antes da embriaguez excessiva, ou seja, aquela que torna a pessoa agressiva.

O uso do cachimbo fora dos contextos de reza e cura¹⁷ parece seguir a mesma etiqueta – ao se fumar à toa não se fuma muito, e é de praxe passar adiante o cachimbo assim que se começa a experimentar a tontura proporcionada por ele: “já estou tonto” (*aka’u ae ma*), poderá dizer-se então. Ao contrário desta atitude, temos na prática xamânica o consumo de tabaco até o limite máximo da embriaguez, sendo neste estado, na maioria das vezes, que o xamã consegue retirar, por sucção, a doença do corpo da pessoa. Neste momento seu próprio corpo deve ser amparado por seus ajudantes para que não desfaleça completamente, ocasião pela qual entraria nele o mal retirado de corpo alheio. Deixando fluir a própria embriaguez, a própria “tontura”, o xamã precisa de seus ajudantes

17 Embora em aparente oposição, o cachimbo e o álcool não se excluem mutuamente e em Camboinhas observei diversas vezes ambos circulando num mesmo ambiente. Na maioria das vezes em que isto ocorreu, note-se, se tratava de uma bebida quente (conhaque ou cachaça, por exemplo). Nos ensaios da banda Os Moleques da Pisadinha, composta por quatro dos filhos de Pedro e Lidia, que aconteciam geralmente de noite, após o ritual diário da casa de reza, o conhaque era consumido a fim de esquentar a garganta e melhorar o desempenho vocal dos cantores, algo que a cerveja não era capaz de fazer – ao contrário, os vocalistas evitavam-na (assim como a qualquer bebida gelada) sob o pretexto de que, se a bebessem seu “gogó se fecharia” (*-jyryvi onhemboty*). Com bebidas quentes aconteceria o contrário, “seu gogó fica bom” (*ndejjyryvi porã*), e o mesmo argumento valia para o uso do cachimbo durante os ensaios. De qualquer modo, parece tratar-se de um uso, digamos, técnico, e nestes momentos não se buscava embriaguez nem na bebida e tampouco no cachimbo. Buscavam apenas melhorar seu desempenho para o próximo show.

(*xondáro kuéry* ou *yvyra'ija kuéry*) para segurá-lo no momento do desfalecimento, clímax do processo de retirada da doença. A embriaguez por tabaco levada ao limite aparece assim como algo que possibilita a viagem xamânica, para os Mbya, de modo que Aparício, interlocutor de Aldo Litaiff (1996) explica que:

(...) eu estou fumando o meu cachimbo, (...), tem que fumar muito até ficar tonto, muito tonto, então, se liga ao espírito. Quando está tonto, o espírito vem e leva o pajé pra outra terra. Eu consegui a primeira vez com a ajuda do pajé da minha aldeia lá Em Ubatuba. Eu me senti bem, fiquei leve, forte, curei muitas pessoas. Fico feliz com isso, e quero continuar, este é meu caminho, meu papel para a comunidade (Litaiff 1996: 99).

Fumar muito e ficar muito tonto, conforme colocado por Aparício, seriam assim condições fundamentais para que o (corpo do) xamã seja levado para “outra terra” ou para “se ligar” ao espírito. De certa forma, a tontura/embriaguez permite uma conexão com esse “espírito” – termo que generaliza uma série de coletivos divinos como as almas *nheë*, os Tupã *kuéry*, os Nhanderu *kuéry* entre outros – ao tornar o corpo leve para uma viagem por um território-outro: transformação corporal e de perspectiva que permite ao xamã ver a doença e retirá-la do corpo dos doentes.

Os Araweté também associam leveza corporal e tabaco em oposição ao peso adquirido pelo corpo quando se toma cauim. Eduardo Viveiros de Castro (1986) descreve o conjunto formado por cauim e tabaco como um sistema de intoxicação (ou anti-alimentação) assinalando que as funções do segundo seriam justamente alisar o corpo interiormente tornando-o leve e fino, “efeitos essenciais para o contato com as divindades” (Ibidem: 346). De modo semelhante, como sublinha acertadamente Ellen Araújo (2016: 58) a partir de material etnográfico alheio (principalmente aquele apresentado por Elizabeth Pissolato), “o tabaco se torna essencial para a pessoa mbya desde seu nascimento já que sem a fumaça dos *petyngua* não se pode ouvir o nome que a pessoa possui e que é dado a ela pelos deuses”.

De fato, além de seu papel na evitação de doenças e nas curas xamânicas o cachimbo é fundamental para aquele que é certamente o ritual mais importante entre os Mbya com quem convivi: o *nhemongarai* ou batismo. Através novamente do uso intensivo do cachimbo os xamãs conseguem descobrir (ou escutar) os nomes das crianças, revelado então pela alma (*nheë*) delas ou pelos donos ou pais destas almas. Dado que um exame detalhado do *nhemongarai* nos exigiria um novo trabalho, vamos a algumas observações mais gerais sobre este evento, que tem lugar, salvo exceções, duas vezes por ano: em janeiro ou fevereiro e em julho ou agosto, neste último período é preferivelmente chamado de batismo do milho ou da erva-mate, enquanto no primeiro, via de regra, crianças

mbya é que são o alvo principal da cerimônia.

Conforme observei, em diversas ocasiões e em aldeias diferentes, o *nhemongarai* não difere radicalmente de outra noite qualquer de reza, a não ser pela presença de Mbya vindos de outras aldeias e também muitas vezes de visitantes brancos e pela duração: se ordinariamente o ritual leva algumas horas, via de regra um *nhemongarai* ocupa seus participantes uma noite inteira praticamente, e o fato de se amanhecer na reza é algo bastante valorizado, embora não consumado geralmente por todos os participantes.

Ao anoitecer homens e mulheres entram na casa de reza levando individual e respectivamente continentes de bambu contendo mel (e/ou um ramo de erva-mate) e um pão de milho (*mbojape*) que serão depositados no altar da casa. Em seguida apresentam-se os corais infantis, depois ocorrem sessões de cura e sessões de reza-canto. Em determinado momento as crianças que irão ser nomeadas se sentam no centro da casa no colo de suas mães e o(a) xamã vem soprar-lhes fumaça e ouvir-lhes o nome. Após a escuta dos nomes seguem-se mais reza-canto, mais curas xamânicas, e assim por diante até o amanhecer.

Trata-se de um ritual que coloca no centro agências externas ao socius mbya, sejam divindades que vêm contar o nome-alma (*nhe'ë*) das crianças, sejam potências maléficas que, causando doenças elicitam as ações curativas dos xamãs. Como já procurei demonstrar alhures em estudo sobre relações de maestria entre os Mbya (Pereira, 2016: 756) ativar nos deuses a potência da condição de donos em relação aos humanos é um aspecto fundamental da experiência deste povo. O estado saudável da pessoa se daria então pela proximidade da alma pois esta é um duplo que carrega o ponto de vista dos deuses, e a saída deste estado acontece quando esta se afasta possibilitando a aproximação de outras subjetividades, iniciando uma transformação em animal, como comentamos acima. O *nhemongarai* é palco privilegiado de atuação desta ideia de transformação pensada a partir de noções de distância: há ali a máxima proximidade das almas (e outros seres divinos) que se revelam em nomes para as crianças, há também o trabalho xamanístico de afastar as potências causadoras de doenças (que precisam antes se fazerem presentes nos corpos de alguns para assim elicitarem a ação dos xamãs, que por sua vez não é mais do que a ação dos divinos através do corpo do xamã, segundo diziam-me).

Considerando que “causar alegria” (*-mbovy'a*) é um aspecto fundamental da construção do parentesco mbya, seja através da alegria mútua entre co-residentes ou mesmo através da alegria enquanto afeto provocado pelos deuses para se viver uma vida boa nesta Terra de infortúnios, podemos afirmar que a fabricação da pessoa mbya durante o *nhemongarai* se dá a partir de dois eixos. No primeiro, as *nhe'ë* se afastam do polo divino (patamar para o qual se dirige após a morte da pessoa, e do qual novas almas vêm encarnar-se) e se aproximam do corpo mbya;

na floresta, e enquanto se desenvolvem as danças e as rezas (uma espécie de cozimento dos corpos como nota Deise Montardo (2009: 246), o ritual envolve apenas o consumo de tabaco, chimarrão e *kaguijy* (bebida pouco fermentada de milho) excluindo, a princípio, a ingestão de alimentos sólidos, os quais virão a ser consumidos na manhã seguinte: *mbojape ratã*, “pão duro” feito com farinha de milho e cinzas. Apesar da ideia de um cozimento através das danças ser bastante convincente, também podemos pensar num processo de endurecimento já que o maior intervalo do *nhemongarai* ocorre entre uma *natureza mole* (o mel) e um *produto cultural* (culinário) *duro*, o “pão duro”. Entre estes extremos que marcam o início e o fim da cerimônia passa-se também pelo endurecimento¹⁹ ou fortalecimento (*-mbaraete*) dos corpos, o que nos remete ao que seria segundo Pissolato (2007) um tema-chave da cosmologia mbya, a saber, “esperança de que os ossos não se convertam em terra” (Ibidem: 404).

Cadogan (1959) assinala que o estado de maturação ou imortalidade que se alcança sem passar pela prova da morte (*oñemokandire*) implica que “los que alcanzan este estado ascienden a los cielos sin que la armación ósea del cuerpo se descomponga” (Ibidem: 59). Neste sentido, no passado os ossos de pessoas mortas podiam ser colocados no altar da casa de reza a fim de que se erguessem novamente a partir do esforço dos vivos em cantos e danças. Note-se ainda sobre o tema que Cadogan registrou o termo *tatachinakagã* (Ibidem: 66) para designar “religiosamente” o cachimbo, ou seja, *esqueleto da fumaça*. O complemento desta imagem seria então a fumaça enquanto corpo do cachimbo (e quem sabe o tabaco como sua carne...).

TEMPERATURAS

Decerto, algumas pessoas têm mais disposição para usar o cachimbo do que outras, e isso vale tanto para contextos rituais quanto fora deles. Reparando no uso frequente que seu irmão Minju fazia do cachimbo, usando-o várias vezes por dia, Jéka comentou certa vez: “é ruim de eu não ficar somente tonto/embriagado se ficasse pegando o cachimbo assim, toda hora” (*xee ange ndaka'úi rei peixa petyngua ajopy-jopy rangue*). O que parece em geral orientar o uso do cachimbo é a percepção de um “momento propício”²⁰ (*-exakã*), que depende da sensibilidade e da percepção pessoal em relação ao que se apresenta à experiência a cada momento: um oferecimento ao acaso de alguém que está fumando, uma parada momentânea no trabalho, o desejo de fazer passar a fome, por causa de alguma dor, para ficar atento ao que se está fazendo, etc. *Sempre que você sentir vontade, você fuma, que não faz mal não*, dizia-me Santo, então residente da aldeia do Mamanguá (Paraty - RJ) enquanto me explicava os efeitos da conhecida alma dual guarani (aqui descrita por ele em termos de *teteregua* e *nhe'ë*) no corpo da

19 A dureza do corpo é vista como índice de saúde e se nota especialmente sobre pessoas idosas que se mantêm saudáveis que “ainda estão duras” (atã teri).

20 Refiro-me a uma concepção mais ampla, que abarca desde a possibilidade de se fazer uma viagem até a oportunidade de tomar a frente do ritual xamânico entoando um canto, por exemplo. Para maiores desenvolvimentos sobre esta concepção ver Pereira (2014).

pessoa. O *teteregua* causa moleza, perda de apetite, tontura, é uma coisa que tá aí no seu corpo, assim, faz você ter preguiça, não fazer as coisas, explicou. O *nheë*, por sua vez, *faz você se fortalecer, trabalhar*. A vontade e a disposição para se usar o cachimbo seria segundo ele uma vontade da alma e isso mesmo em situações ordinárias do cotidiano. Assim usar ou não o cachimbo dependeria de afetos e desejos que atravessam os corpos mbya.

Iniciar-se no uso do cachimbo parece ser, além de fruto de uma disposição pessoal, corolário de experiências muito sérias de adoecimento, tal como contou-me Iracema, que o usou pela primeira vez por sugestão de sua avó (MM) e devido a uma aguda dor de dente, quando tinha mais ou menos dez anos de idade. Embora não estejamos no campo da iniciação xamânica propriamente dita (pois isto incluiria o aprendizado de outras habilidades além do uso do cachimbo tais como o recebimento de cantos-reza ou a capacidade de retirar objetos do corpo das pessoas doentes), graves adoecimentos da própria pessoa ou de algum de seus familiares são eventos-chave para o desenvolvimento daquilo que Pissolato (2007: 339) chamou de função xamânica, que seria mais do que o trabalho do xamã na medida em que o trabalho de produção do parentesco põe no centro o conhecimento xamânico, isso desde a produção de crianças até a manutenção de estados saudáveis da pessoa.

O primeiro a me chamar a atenção para a seriedade em relação ao uso do cachimbo foi Aparício (a quem já nos referimos acima). Explicou que enquanto os jovens fumam na casa de reza imitando os mais velhos, o trabalho do xamã se diferencia por causa da seriedade. Dizia-nos que para curar realmente o pajé tem que estar com a cabeça *só no espiritual*, não podendo trabalhar pesado, caçar nem maltratar nada e nem ninguém. Aparício afirmou que quando precisava de uma *cura forte* ficava até quatro ou cinco dias sem comer e sem beber nada, apenas fumando, para então *pegar a pessoa* [enferma], acrescentando que após a cura permanecia ainda uns dois ou três dias sem dormir, pois ficava fraco.

Contou-nos que, quando pequeno, seus pais fumavam, mas não deixavam ele fumar. Como tinha um tio que era pajé e curava muitas pessoas ele começou a fumar com nove anos imitando-o, mas, segundo ele, só levou a sério quando certa vez sua mãe adoeceu e seu pai não se encontrava em casa. Neste dia, os irmãos foram chamá-lo na lavoura e ao chegar em casa e ver a mãe desfalecida, encheu um grande cachimbo com tabaco e fumou-o até o fim, assoprando a fumaça por todo o corpo da mãe (ele ressaltou que estava muito assustado na ocasião, pois se não *levasse a sério* sua mãe poderia morrer). Não tendo surtido efeito, encheu-o novamente e procedeu da mesma maneira. Esta teria sido a primeira vez que Aparício usava o cachimbo de forma “séria”, e, enquanto fumava o *terceiro cachimbo*, já *trabalhando* como ele disse, ao passar a mão sobre a barriga da mãe algo nela ficou grudado, ou seja, ele havia retirado o *quid malignum* do corpo dela.

Aparício me diria, tempos depois, que aquele que quer ser *yvyra'ija* (designação que pode servir tanto para o xamã propriamente quanto para os ajudantes deste) tem que ir diariamente no altar da casa de reza e dizer o que quer, pois assim o espírito, a *quentura* vai se incorporando até que a pessoa ouve uma voz que fala ou então vê no sonho, afirmando ser assim que os “milagres” (entenda-se, as curas xamânicas) acontecem. Também tomando o calor como índice de ação divina no corpo da pessoa ensinava-me Augustinho, xamã de Araponga, ao afirmar que quando o alto de nossas cabeças (*nhandeapyte*) está quente, como ocorre durante as danças por exemplo, é por causa da proximidade e do cuidado dos Tupã *kuéry*: “os Tupã estão vigiando/cuidando do nosso corpo” (*tupã kuéry ma onhangareko nhanderete'i*) incitando-me a prestar atenção nisso quando estivesse dançando, “sinta o alto de sua cabeça” (*eendu ndeapyte*), disse-me então. Se Santo nos ensinava acima que o desejo de usar o cachimbo é um desejo da alma agora Augustinho nos informa que a proximidade²¹ da mesma é sinalizada por um calor no alto de nossas cabeças durante os rituais. Já os *angue*, espectros dos mortos, por sua vez são associados ao frio (é um espírito gelado aquele, disse-me certa vez Joaquim, em Camboinhas), embora sua ação possa esquentar a pessoa no sentido de provocar raiva e agressividade. Os Mbya de fato dedicam bastante cuidado e atenção às relações entre temperaturas diferentes, especialmente durante os rituais: Minju, por exemplo, afirmava sentir dores de cabeça quando tomava banho frio e logo depois entrava na casa de reza, da mesma forma que se desaconselha sair da mesma sem camisa após uma noite de danças, isto é, com o corpo quente.

Certa vez, após enfumarmos Pedro, na casa de reza percebi que o lugar dolorido em seu corpo estava frio, e comentei com Agái que respondeu “é, [são] os [seres] da noite” (ë, *pyáu gua kuéry*). Esquentar a parte do corpo afetada com fumaça talvez fosse o máximo que nós, não-xamãs, pudéssemos fazer. Anos depois, quando eu mesmo me expus ao enfumaçamento, o mesmo Agái ao terminar de soprar fumaça pelo meu corpo comentou que algumas partes estavam frias (*yro'y*) e outras quentes demais (*aku raxa*), e tal falta de uniformidade seria causada por espectros dos mortos, segundo me explicou então. O uso do cachimbo se prestaria nestas ocasiões a esquentar o corpo ou partes do corpo que haviam se tornado frias pela ação d'*aqueles que não vemos*. Por outro lado, este mesmo uso pode esfriar um corpo quente demais, como ocorre no enfumaçamento de Vera Poty por sua esposa, logo após uma situação de extrema tensão que envolvia raiva e cachaça (Heurich 2011: 53). Poty havia recebido um canto desafiador e em alguns momentos até insultante de um desafeto que, embriagado postou-se no pátio de sua casa cantando coisas como “ele tá bugio” ou “já tá chorando” (Ibidem: 54). Poty já tremia quando Jerá começou a soprar fumaça em seu corpo para acalmá-lo. O excesso de raiva (ou a proximidade com o dono

21 O afastamento das potências divinas é evidenciado pela não permanência da fumaça no “alto da cabeça” da pessoa durante seu enfumaçamento. Cadogan (1971: 103-4) notava que alguns alimentos eram percebidos da mesma forma quando tratados ritualmente, representando pessoas: se a fumaça “no se revoltea” (*noñemboarái*) é porque *ndojeroviái ete'i* (“no tiene confianza”) na pessoa representada.

da raiva, *ivaija*) que fora causado não diretamente pelo consumo de cachaça, mas pela ação de alguém efetivamente embriagado, exigiu a fumaça como dispositivo inibidor da mesma.

Já vimos que enquanto o uso do cachimbo e a participação nos rituais de reza-canto favorecem a aproximação do coletivo de almas (*nheë kuéry*) e dos deuses, de modo inverso o consumo de álcool favorece a aproximação dos espíritos dos mortos (*angue*). A composição com *angue* proporciona a emergência de um “ponto de vista do inimigo”, causando dois efeitos principais no corpo da pessoa. Primeiro a quentura (Heurich 2015: 529) chama a atenção para a associação entre calor e cachaça) manifesta em agressividade²², mas depois, caso a doença se instale, um esfriamento demasiado (pois o *angue* é um “espírito gelado”). Busca-se assim uma temperatura ideal que não poderia a princípio ser definida como fria ou quente, mas algo situado a meio caminho entre ambas.

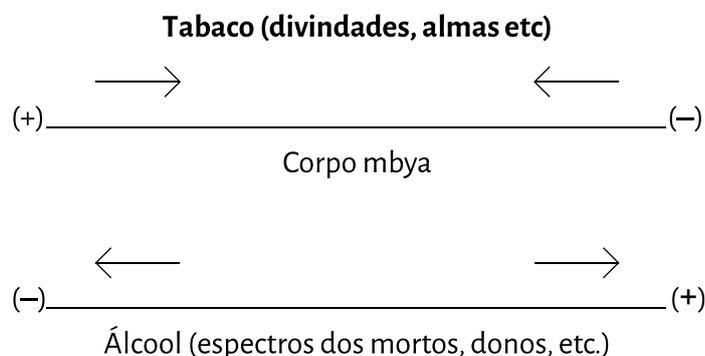
Juan Alvaro Echeverri (2015) ao descrever o processo de cura entre os Witoto como um processo culinário de esquentar e depois esfriar, afirma que o tabaco é uma substância forte e quente mas que por meio de um processo (a elaboração de uma pasta, neste caso) se torna “a cool breath with healing power” (Ibidem: 124) sendo que para os Witoto curar é esfriar (*cool down*). Wilbert (1987) em seu estudo supracitado sobre a farmacologia do tabaco nos informa, neste sentido, que o uso tópico da nicotina (ou seja, a absorção pela pele) além de analgésico faz a temperatura da pele diminuir (Ibidem: 144). De modo semelhante, Montardo (2009: 245) escrevendo sobre os Guarani destaca a função de esfriamento do ritual, associando de um lado quentura e raiva e de outro frio e alegria, mas como vimos, para os Mbya o quente nem sempre vem junto da raiva, podendo vir com as almas *nheë* também, enquanto que o frio pode ser efeito da ação de potências maléficas.

Tudo indica que o par frio/quente como um operador disjuntivo é menos produtivo para se pensar o campo semântico da temperatura entre os Mbya do que a oposição entre extremidade e meio: é preciso esfriar o que está demasiadamente quente, da mesma forma que é preciso esquentar o que está frio demais. Assim, o que é efetivamente saudável para o corpo mbya é o estágio mediano de um gradiente de calor, em oposição ao excesso e à falta (que como se sabe também pode ser lida como *excesso de frio*) causados por feitiçaria alheia, maus encontros com donos no mato, aproximação de espectros dos mortos e uso abusivo de álcool: enquanto ação das potências maléficas de *tekoaxy* produzem um corpo quente demais ou frio demais, a embriaguez causada pelo uso do cachimbo seria responsável por eliminar tais extremos trazendo a pessoa de volta a um corpo correto ou ideal.

Se Aparicio (2017) escreve para os Suruwaha que em situações de raiva “é comum que o tabaco insuflado tranquilize o coração da pessoa alterada”, ou

22 Durante os rituais de reza-canto (e dança) o calor excessivo pode às vezes se manifestar agressivamente, embora o que se esteja exorcizando nestes momentos seja justamente uma entidade agressora que estaria junto com a pessoa: esta tenta então a todo custo sair da dança, ou se jogar em cima do rezador, de modo que precisa ser segurada por outros dois dançarinos, que seguem fazendo a pessoa dançar até que ela desmaie. Diz-se que o desfalecimento nestas ocasiões acontece pelo envio de um “fogo de Nhanderu” (*Nhanderu tata*) o qual seria responsável pela limpeza e cura dos corpos mbya (Sáez, 2014).

seja a faça retornar ao comportamento correto de *pessoa* (*jadawa*, ibidem, 2017: 11), podemos pensar que para os Mbya tal comportamento seja aquele de um corpo que escapa aos extremos de temperatura, como ilustrado a seguir (+ e – se referem à temperatura):



Teríamos assim um contínuo de calor que se inverte quando se trata da relação com o eixo das divindades e com o eixo das potências maléficas desta Terra. A proximidade destes esquenta e esfria, mas sempre de modo não uniforme, desequilibrado e excessivo. O tabaco (e a proximidade de deuses e almas) por sua vez age de modo semelhante, mas sempre convergindo para um estágio mediano de calor, mais equilibrado e uniforme, produzindo efetivamente um corpo saudável, forte, corajoso, etc. Ou seja, a produção do corpo mbya é orientada pela oposição entre estágios medianos e extremos de calor, os primeiros associados à ação dos deuses e os segundos à ação de seres causadores de doença desta terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Boa parte do argumento central apresentado acima poderia ser lido como uma transformação daquilo que outros autores apresentaram enfatizando menos a gradação do que a oposição: entre xamanismo horizontal e vertical (Pierri, 2014) e entre vetores *porã* e *vai* (Macedo, 2011), principalmente. A contribuição aqui consiste em abordar o xamanismo (e por extensão o parentesco) mbya privilegiando a ideia de gradiente a partir de noções de distância e de temperatura corporal tal qual os Mbya as pensam (ou como ora penso que eles pensam). Mostrei que há aproximações perigosas e outras desejáveis (algumas ainda mais desejáveis do que outras) e também que há um gradiente de calor a orientar a concepção de um estado saudável da pessoa. Contudo, encontramos também: um eixo das divindades e almas se opondo ao eixo dos brancos, donos e espectros dos mortos; um contínuo de calor que se inverte quando se passa de um eixo para o outro; a oposição entre extremos e meio; as oposições entre tabaco e álcool, saúde e doença, raiva e calma, etc. Assim nossa saída do plano das opo-

sições não é mais do que tangencial, ainda que traga a possibilidade para novos tratamentos do material mbya no futuro, principalmente em aspectos referentes ao xamanismo.

Cabe comentar ainda que brevemente sobre o duplo ponto de vista contido na fumaça: certo dia Vera me disse, apontando para a neblina que pairava sobre a Lagoa de Itaipu que naquela época do ano (julho-agosto) muitas pessoas morreriam por não aguentar a fumaça dos cachimbos dos deuses, ou seja, aquilo que para nós aparecia então como neblina. Este comentário poderia ser uma atualização da profecia de Soria, conhecido informante de Clastres (1990 [1974]) que em seu devir divindade disse que “se os efeitos da bruma tornarem-se nocivos (...) eu virei e a dissiparei (...). Se ela se tornar nociva será porque Ñamandu terá fumado em um cachimbo imperfeito” (Ibidem: 135). O efeito nos humanos daquilo que é fumaça *para os deuses* pode assim ser análogo ao efeito que a *fumaça dos humanos* tem para seus potenciais agressores.

Tal retorno ao começo de nossa atual empreitada, nos remetendo à ambiguidade característica do tabaco à qual nos referimos no início, encontra eco na ideia já exposta alhures (Pereira, 2016) de que do ponto de vista dos deuses, animais e humanos podem ser equivalentes na medida que ocuparem a posição de *xerimbabos* dos primeiros. Neste sentido já notei que a fumaça assoprada em carnes de animais caçados teria o efeito simetricamente inverso daquele que tem no xamanismo: se neste busca-se *desanimalizar* a pessoa, naquele procedimento o que se quer é afugentar a humanidade que paira por trás do animal (Ibidem: 753). Assim, o cachimbo e o tabaco formam um dispositivo que opera, no sentido mais geral, as relações com o que é exterior ao socius mbya. Vimos que certas noções de distância e temperatura definem dois códigos desta operação, sem, no entanto, concluir que eles seriam os únicos existentes. Finalizando, concordamos com Aparicio (2017) para quem o tabaco age como força política, isto é, “veiculando a insistência do cosmos na vida política dos humanos” (Ibidem: 24). Aliás, não por acaso talvez a mais ampla mobilização política dos Mbya Guarani atualmente – a Comissão Guarani Yvyrupa – escolheu para símbolo de sua logomarca justamente o cachimbo.

Vicente Cretton Pereira trabalha como docente de magistério superior na UNIFAL (Universidade Federal de Alfenas). Possui Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2010) e doutorado em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. Tem como foco de pesquisa relações de alteridade entre os Guarani Mbya, principalmente com os não índios em meio dito urbano.

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APARICIO, Miguel

2017 “A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus”. *Mana*, v.23, n.1: 9-35.

ARAÚJO, Ellen Fernanda Natalino

2016 *Tabaco, corporalidade e perspectivas entre alguns povos ameríndios*. Niterói, dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense.

ASSIS, Valéria Soares de

2006 *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social mbyá-guarani*. Rio Grande do Sul, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ASSIS, Valéria de & GARLET, Ivori José

2004 “Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias”. *Revista das índias*, v.LXIV, n.230: 35-54.

BONAMIGO, Zélia Maria

2009 *A economia dos Mbya-Guaranis: trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga, em Paranaguá - PR*. Curitiba, Imprensa Oficial.

CADOGAN, Léon

1959 *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbya-Guarani Del Guáira*. São Paulo, Ed. USP.

1971 *Yvyra ñe'ery: fluie del árbol la palabra*. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Antropologicos de La Universidad Católica “Nuestra Señora de Asunción”.

CHASE-SARDI, Miguel

1992 *Tuguy ñeë reepy: el precio de la sangre*. Estudio de la cultura y el control social entre los Avá-Guarani. Asunción; Centro de estudios Antropológicos (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 16).

CLASTRES, Pierre

1990[1974] *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas-SP, Papirus.

CUNHA, Gilmara Holanda da; JORGE, Antonio Rafael Coelho;

FONTELES, Marta Maria F.; SOUZA, Francisca Cléa F.; VIANA,

Glauce Socorro B.; e VASCONCELOS, Silvânia Maria Mendes

2007 “Nicotina e tabagismo”. *Revista Eletrônica Pesquisa Médica*, v.1, n.4: 1-10.

DELEUZE, Gilles

2002 *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo, Escuta.

ECHEVERRI, Juan Alvaro

2015 “Cool Tobacco Breath: the uses and meanings of tobacco among the People of the Centre”. In RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth (eds.), *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London: Bloomsbury Academic Publishing, pp. 107-129.

ELLERBY, Jonhatan H.

2000 *Spirituality, holism and healing among the Lakota Sioux: towards an understanding of indigenous medicine*. Manitoba, dissertação de mestrado, University of Manitoba.

FACCIO, Neide Barrocá; DI BACO, Hiuri Marcel

2009 “Cachimbo guarani no Sítio Arqueológico do Macaco, estado de São Paulo”. *Tópos* v.3, n.2: 36-49.

FAIAD, Paulo

2014 “17 sítios arqueológicos indígenas são descobertos em Sergipe”. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/meio-ambiente/2014/11/17-sitios-arqueologicos-indigenas-sao-descobertos> (acesso em: 11/07/2017).

FAUSTO, Carlos

2004 “A Blend of Blood and Tobacco: shamans and jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia”. In: WHITEHEAD, Neil & WRIGHT, Robin (eds.). *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durhan: Duke University Press, pp. 157-178.

- 1992 “Fragmentos de história e cultura tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 381-396.

GALLOIS, Dominique Tilkin

- 1996 “Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis a relação i-paie”. In: LANGDON, Esther Jean (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC, pp. 39-74.

GARLET, Ivori José; SOARES, André Luis Ramos

- 1998 “Cachimbo Mbyá-Guarani: Aportes Etnográficos para uma Arqueologia Guarani”. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu (org.). *Arqueologia Histórica e Cultura Material*. Campinas, UNICAMP, pp. 207-213.

GASPAR, Maria Dulce

- 2011 “Arqueologia, cultura material e patrimônio. Sambaquis e cachimbos. Cultura material e patrimônio de C & T”. Disponível em: http://www.mast.br/projetovalorizacao/textos/livro%20cultura%20material%20e%20patrim%C3%B4nio%20de%20C&T/5%20ARQUEOLOGIA,%20CULTURA%20MATERIAL%20E%20PATRIM%C3%94NIO_mariadulce.pdf (acesso em: 11/07/2017).

GIL, Laura Pérez

- 2001 “O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica”. *Cadernos de Saúde Pública*, v.17, n.2: 333-344.

GODOY, Gustavo & CARID, Miguel

- 2016 “A diferença que faz a diferença”. *Journal de la société de les américanistes*, v.102, n.1: 105-128.

GOW, Peter

- 2015 “Methods of tobacco use among two Maipuran-speaking peoples in Southwestern Amazonia”. In RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth (eds.). *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London: Bloomsbury Academic Publishing, pp. 45-75.

HEURICH, Guilherme

- 2011 *Outras alegrias: parentesco e festas mbya*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.

2015 “Outras alegrias: cachaça e cauim na embriaguez mbyá-guarani”. *Mana*, v.21, n.3: 527-552.

KELLY, José Antonio

2005 “Notas para uma teoria do “virar branco””. *Mana*, v.11, n.1: 201-234.

LÉVI-STRAUSS, Claude

2004[1967] *Do mel às cinzas*. São Paulo, Cosac Naify.

1985 *A oleira ciumenta*. São Paulo, Brasiliense.

LITAIFF, Aldo

1996 *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani Mbya*. Florianópolis, Ed. da UFSC.

MACEDO, Valéria Mendonça de

2009 *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. São Paulo, tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

2011 “Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani”. *Tellus*, v.11, n.21: 25-52.

MARQUES, Roberta Pôrto

2009 *Cachimbos guarani: uma interpretação etnoarqueológica*. Rio Grande do Sul, monografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

2012 “Um estudo de caso sobre o fumo, o uso do cachimbo e as práticas de fumar entre os Mbyá-Guarani (RS)”. *Espaço Ameríndio*, v.6, n.1: 97-118.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira

2009 *Através do mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

MORI, Bernd Brabec de

2015 “Singing white smoke: tobacco songs from the Ucayali valley”. In RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth (eds.), *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London: Bloomsbury Academic Publishing, pp. 89-106.

NEGRO, Alce

1953 *O cachimbo sagrado: os sete ritos secretos dos índios sioux (relatados por Alce Negro)*. Disponível em: <http://www.tatankaishca.com.br/hehaka%20shapa/o%20cachimbo%20sagrado.pdf> (acesso em: 13/07/2018).

NIMUENDAJU, Curt Unkel

- 1987 *Mitos de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva guarani*. São Paulo, Editora HUCITEC – Universidade Federal de São Paulo.

OYUELA-CAYCEDO, Augusto & KAWA, Nicholas C

- 2015 “Deep history of tobacco in lowland South America”. In: RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth (eds.), *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London: Bloomsbury Academic Publishing, pp. 27–44.

PEREIRA, Vicente Cretton

- 2016 “Nosso pai, nosso dono: relações de maestria entre os Mbya Guarani”. *Mana*, v.22, n.3: 737-764.
- 2016a “O *petyngua*: o *-ka’u* como viagem xamânica”. *Anais do I Seminário de Etnologia Guarani*, v.1, n.1.
- 2014 *Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Rio de Janeiro, tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense.

PIERRI, Daniel Calazans

- 2013 *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani mbya*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.
- 2014 “O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo”. *Revista de Antropologia*, v.57, n.1: 265-301.

PIMENTEL, Spensy K.

- 2017 “Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas”. In: CAMPO ARÁUZ, Lorena & APARICIO, Miguel (org.). *Etnografias del suicídio em América del Sur*, Quito, Editorial Universitaria Abya-Yala, pp. 285-311.

PISSOLATO, Elizabeth

- 2007 *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: editora UNESP, ISA. Rio de Janeiro: NuTI.

REIG, Alejandro

- 2015 “Landscapes of Desire and Tobacco Circulation in the Yanomami Ethos”. In: RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth (eds.), *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London: Bloomsbury Academic Publishing, pp. 167–181.

SADIK, Tonio

- 2006 *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: editora UNESP, ISA. Rio de Janeiro: NuTI.

SÁEZ, Oscar Calavia

- 2014 *Traditional Use of Tobacco among Indigenous Peoples of North America*. Disponível em: <http://cottfn.com/wp-content/uploads/2015/11/TUT-Literature-Review.pdf>, acesso em: 13/12/2018.

UNDERWOOD, Jackson

- 2004 “Pipes and tobacco use among southern California yuman speakers”. *Journal of California and Great Basin anthropology*, v.4, n.1: 1-12.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
2011[2002] *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
2008 SZTUTMAN, Renato (org). *Eduardo Viveiros de Castro*. Coleção Encontros, Rio de Janeiro, Beco do Azougue.

WILBERT, Johannes

- 1987 *Tobacco and shamanism in South America*. Chelsea, Michigan: Yale University Press.

FILMES

HUNGRIA, Luis Flávio Terra

- 2009 *Petyngua: o cachimbo guarani*. Disponível em: <<<https://vimeo.com/50727647>>>.

Recebido em 6 de agosto de 2017. Aceito em 17 de abril de 2019.

“Jajeroky”. Corpo, dança e alteridade entre os Mbya Guarani

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2019.161094](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161094)

Ana Lucia Ferraz

🏠 Universidade Federal Fluminense | Niterói, RJ, Brasil

✉ alferraz@flacso.edu.ec

ORCID

[https://orcid.org/
0000-0003-3672-8784](https://orcid.org/0000-0003-3672-8784)

RESUMO

Neste artigo procedo a uma reflexão sobre as práticas corporais mbya guarani que mobilizam a dança e sua relação com a alteridade. Diferencio alguns contextos específicos em que se dança de distintas maneiras, tais como, a opy (casa de reza), as apresentações de corais e danças de xondaro, e os bailes de forró, espaços que mobilizam aldeias e relações entre aldeias. Penso a centralidade de tais práticas nas vidas mbya; meu foco de análise toma tais espaços como arenas das relações com diversos outros, tema central da experiência xamânica.

PALAVRAS-CHAVE

Corporalidade, dança, guarani, xamanismo, alteridade.

“Jajeroiky”. Body, Dance and Alterity among the Mbya Guarani**ABSTRACT**

This article is an analysis about the Mbya Guarani body practices related with dance and the relations of alterity. I contrast some specific contexts in which they dance in different ways, such as the *opy* (prayer house), performances of choirs and *xondaro* dances, and dance parties or *forrós*, spaces that mobilizes all the village and relations between villages. Thinking about the centrality of such practices in mbya lives, my focus of analysis understands such spaces as arenas of alterity relationships and discuss the central theme of the shamanic experience.

KEYWORDS

Corporality, Dance, Guarani, Shamanism, Alterity

O aprendiz procura fazer com que nasça na sensibilidade esta segunda potência que aprende o que só pode ser sentido. É esta a educação dos sentidos. E de uma faculdade à outra, a violência se comunica, mas compreendendo sempre o Outro no incomparável de cada uma.

Deleuze, G. Diferença e Repetição.

O tema deste artigo é a centralidade das relações de alteridade que marcam as formas de socialidade mbya guarani, o esforço é compreendê-las a partir de práticas cotidianas inscritas nos corpos, como é o caso de algumas modalidades de dança, observadas em distintos contextos da vida social das aldeias, os *Tekoa* mbya. Ao tomar o corpo na dança como campo das relações de alteridade, reviso as formas do dançar mbya guarani para situar os *forrós* no conjunto de tais práticas envolvidas na relação com os outros. Como indica a etnologia indígena, a experiência corporal nas terras baixas da América do Sul tem uma centralidade na definição do que seja a pessoa (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979). Mapeio aqui uma abertura à relação com o outro, ou a chamada “plasticidade” de tais grupos, que primam por guardar particular atenção à alteridade do outro, e constituir as relações sociais com seus outros, sejam eles humanos, animais ou espíritos, como atesta Pissolato (2015).

Penso aqui a centralidade da prática do dançar, o *jeroiky*, que, antecedido pela partícula *já* – que confere ao prefixo referência à primeira pessoa do plural (inclusiva), forma um convite quase compulsório: “Vamos dançar!?”. É um chamado a colocar o corpo em relação, conectar-se com a corporalidade *mbya*, aprender uma forma do ser guarani. A dança é também a forma social por excelência mobilizada nos contextos da *opy*, a casa de reza, onde opera o grande espectro de práticas

ligadas à dimensão do xamanismo. A reunião que se realiza nesse espaço consiste em cantar e dançar, práticas que distinguem e mantêm os *Tekoa*, que caracterizam a vida *mbya* em sua diferença. Como atesta a literatura já clássica sobre esses povos: “as migrações guaranis estão marcadas por um acentuado misticismo e têm na dança, que as acompanha, seu símbolo ritual” (Meliá, 1990). O autor sublinha a centralidade da dança na vida social guarani, mas devo recusar a categoria ‘reza’, frequentemente utilizada para nomear os cantos-dança *mbya*, afastando-me da concepção que lê um ‘misticismo’ nessa cosmopolítica. Trata-se em lugar disso, de pensar uma est(ética) guerreira da política guarani, como veremos.

A *opy* atua como espaço gerador de força e equilíbrio em que se dão as práticas ligadas à cura e à erradicação dos perigos provenientes do contato com a alteridade; o xamanismo é o campo social especializado nessas relações. Outro espaço em que se pratica o que nomeamos como dança são os bailes de forró que são realizados nas aldeias *mbya* do litoral sul e sudeste brasileiro, em contextos comemorativos como, por exemplo, aniversários e casamentos, que muitas vezes mobilizam a reunião entre diferentes aldeias. Tais encontros acionam relações de parentesco, rivalidades políticas e amplas trocas e reafirmação de força, como veremos na etnografia que se segue. Meu argumento vai na direção de recolocar o forró, algumas vezes pensado como prática ‘mestiça’ ou menos tradicional na afirmação do ser *mbya*, como mais uma das formas de dança que integram um conjunto de práticas corporais, cada uma delas atuando em um âmbito da vida do grupo. Nessas práticas atualiza-se toda a potência de um devir *mbya*; neste caso, o forró opera inclusive como espaço de captura ou porta de acesso ao processo de guaranização das populações envolventes, o que se dá não sem riscos. Pensar o *jeroky* como espaço de relações de alteridade é o objetivo do presente trabalho.

Parto aqui da experiência etnográfica na qual venho sendo iniciada nos saberes que compõem a pessoa *mbya* guarani, tendo sido batizada e nomeada como *Jaxuká Reté*, na *opy*, em noite de muito *jerojy*, que também se traduz do guarani como reverência, ou como abaixar-se¹. O *jerojy* é a dança que se faz na *opy*, embalado pelo tabaco, fumado pelos mais velhos, no cachimbo que permite alcançar a sabedoria, o *petyngua*. Receber um nome numa aldeia guarani é obter acesso à palavra, poder dialogar com as pessoas, passar a ser gente, obter um *nhe’e* (alma-palavra), que ainda estou a conhecer.

No *Tekoa Kaaguy Hovy Porã* (Aldeia Mata Verde Bonita) dancei muito, antes e depois de receber meu nome. “*Jajeroky!*”, dizia Dona Lídia Pará Poty, *nhandesy* (nossa mãe) na parentela que forma a aldeia, em tom ordenatório, ensinando a maneira como eu deveria me comportar para estar ali com eles. Desde que seu pai falecera ela desenvolveu a capacidade de ouvir e transmitir as palavras dos *nhanderu*, conduzindo os trabalhos cotidianos da vida da aldeia e na casa de reza.

¹ Fonte: Ñe’eryru. Dicionario Avañe’e–Karañe’e. Natalia Krivoshein de Canese e Feliciano Acosta Alcaraz. Instituto Superior de Lenguas. Universidad Nacional de Asunción, 2000.

Nas comemorações, por aniversários e outros motivos, toca a banda Os *Moleques da Pisadinha*, integrada por seus filhos mais jovens, mobilizando toda a aldeia e diversos visitantes. Nessas ocasiões os corpos se deixam conduzir pela música, atualizando, em outro contexto, a *pisadinha* da casa de reza, como esta etnografia deve apresentar. A maneira de mover-se, que evoca “a leveza como princípio” (Macedo, 2012), caracteriza uma corporalidade *mbya*. No forró, a dança se faz em pares do mesmo sexo ou de sexos diferentes, dança-se toda a madrugada, e, igualmente fuma-se o tabaco, mas nesse contexto não se fuma o *petyngua*, o cigarro é enrolado em palha de milho ou pode ser industrializado, e toma-se cerveja ou outras bebidas alcoólicas.

No período que antecedeu o *nhemongaraí*, tive que dançar com todas as filhas de Dona Lídia, que experimentavam se eu podia ou sabia dançar. Era como um teste para poder estar ali, por o corpo em situação e me envolver nas práticas que os reúnem em atividade. Fui surpreendida pela prática de dançar o forró em diversos contextos: dos mais íntimos, como o aniversário do irmão de Dona Lídia, a festa de 80 anos do cacique Miguel da aldeia de *Itaxi* (Parati Mirim), ou o evento do dia do índio no *tekoa*, promovido pela prefeitura da cidade de Maricá. E soube de viagens para muitas aldeias, quando eles eram convidados a tocar em grandes comemorações que reuniam diversos *tekoa mbya*, ou em shows promovidos por brancos aos que eram convidados a apresentar-se como banda. Nesses eventos a performance era distinta, afirmando uma “indianidade” abstrata. Gostaria de pensar a especificidade desses eventos em que distintas performances denotam estratégias particulares frente a distintas relações de alteridade.

Proponho aqui o seguinte percurso para o meu argumento: partindo de uma breve revisão da literatura que nomeia as formas do dançar guarani em seus distintos contextos, caracterizar a dança como prática constituinte da socialidade *mbya*. Configuro nesse artigo uma série das formas da dança entre os *mbya* para situar o *jerojy* – a dança de pátio – nesse conjunto. Contrastando as diversas formas do dançar, apresento o *jerojy* que se faz no contexto da *opy*, as danças de *xondaro* e apresentações públicas de corais guaranis como práticas publicizáveis, e, finalmente, o *jerojy*, a ser repensado como prática de confraternização em que opera a aliança com o outro como forma da política. Apresentadas as formas do dançar, sublinhar que, em todas elas, o que opera com centralidade são as relações de alteridade. Recoloco, nesse artigo, o *jerojy*, as danças de terreiro (Montardo, 2002), como prática importante no conjunto dos espaços das relações de alteridade *mbya*.

Desta maneira, retomamos a questão sobre a diferença e sua centralidade na concepção cosmológica tupi-guarani, já posta por Viveiros de Castro (1986). Afastamo-nos aqui de qualquer visão que afirme “aculturação” ou “mestiçagem”, pois a etnografia nos faz ver a potência das tecnologias de relacionamento com a alteridade desenvolvidas no conjunto das práticas do dançar *mbya*. Ao contrário

do que se afirma, trata-se de uma porta de entrada para a “aculturação” do branco, ensinando-o, pelo corpo, a ser gente de verdade, isto é, *mbya*; como foi o meu caso.

Outro passo do percurso desse argumento detém-se nas práticas corporais específicas que preparam e conduzem os corpos nesse conjunto de relações com os diversos outros. E a *pisadinha*, como permanência que varia entre os diferentes contextos e tipos de dança, deve ser estudada como traço formador do corpo *mbya*, que difere dos corpos outros com os quais estabelecem relação. O corpo é entendido como espaço definidor da pessoa, território de afecções que diferenciam este ser que “dança”. Aqui vale a tese que diz que “o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação” (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979).

Os processos de aprendizagem que conduziram a poder nomear a performance do corpo *mbya* como abertura intencional e provocada para a relação de alteridade foram vividos no trabalho etnográfico que realizei com esta parentela nos últimos seis anos, no caminhar (*oguatá*), como viveram os *mbya*, entre as aldeias de Camboinhas e Maricá, no estado do Rio de Janeiro. Encontro uma socialidade caracterizada por práticas diárias que conformam corpos. Acordar na madrugada para tomar o *ka’a* (erva mate) vendo o sol nascer em volta de *nhandesy*. Aí, alimentar o corpo e partir para a atividade que ela vai determinar. Construir casa, colher sapé, amassar terra com os pés. Fazer artesanato. Pescar o peixe e acender o fogo. Preparar a terra para a rama de mandioca, *jety* (batata doce) ou *avati* (milho). Receber o outro. Ao buscar sabedoria, fumar o *petyngua*, cuspir para não ficar *ka’u*. Tomar banho no rio, e aí, lavar roupa. Quando o sol se põe, ir à casa de reza. Cantar agudo, tocar o *taquapu*, pisar o chão em passos pequenos, velozmente. Em volta do fogo, conversar. Escutar os sons da mata e saber que aí estão muitos seres, *nhande jara*, nossos donos, os donos da terra. Entender os seus sinais.

Um discurso pensa o forró como prática incorporada das populações sertanejas e, portanto, como descaracterização das aldeias guaranis; tais posições postulam que há uma ‘tradição’ a ser mantida, uma cultura, uma sociedade como totalidade fechada sobre si mesma a ser reproduzida. Constituir a série das performances que se relacionam àquilo que nomeamos como dança nos faz ver a centralidade da pessoa que se configura como corpo fabricado ao viver esta socialidade. Desse ponto de vista são as características ou habilidades (*skills*) formadas pelas práticas cotidianas de um conjunto cosmológico que vão caracterizar este corpo-socialidade.

Para não correr o erro de avaliar as danças de terreiro como práticas relacionadas a processos de amestiçamento, gostaria de dialogar com a literatura etnológica sobre as terras baixas da América do Sul, que discute outras práticas corporais, como por exemplo, o futebol. Nessa literatura há alguns trabalhos que

discutem a incorporação do esporte, compreendendo-o como espaço de relações de alteridade. Pereira (2015), antropólogo que também trabalhou junto à parentela de Dona Lídia, menciona o futebol como espaço das relações de alteridade. O futebol, assim como o forró, abre aos *jurua* (brancos) o espaço do *tekoa*. Em um estudo realizado com o povo Xavante (Vianna, 2001), a prática do futebol opera “no universo de relações sociais estabelecidas com os ‘brancos’ e outros índios”, ou seja, no seio das relações de alteridade. Embora os Xavante sejam um grupo do tronco linguístico Je, o foco nas relações de alteridade vai nos interessar. Pode-se afirmar aqui que há uma atração pela “potência tecnológica dos brancos, isto é, seu modo de objetivação - sua cultura” (Viveiros de Castro, 2001:51).

A socialidade que se faz marcar na construção dos corpos pela dança, tem interesse especial na captura transformativa de elementos da cultura do outro. Pensamos que a fabricação permanente de tais corpos leves forma uma socialidade marcada por “um ‘entre’, isso se dá porque ela não é uma Sociedade no sentido durkheimiano e transcendente do termo, ela é um conjunto de relações e forças imanentes” (Sztutman, 2009). Diferente da sociedade postulada como totalidade moral, os elementos da rivalidade entre parentelas e um nomadismo que pode ser apreendido no costume do *oguata* (caminhar) característicos guaranis, dissolvem a pretensão de configurar uma sociedade tal como uma substância, ela é antes um fazer, um fazer-se outro a cada novo encontro. A forma como os *mbya* se relacionam com seus outros, a partir da composição de alianças, nos permite ver o dado da abertura ao outro.

Ao repensar a ideia durkheimiana de sociedade e reposicioná-la no debate das teorias antropológicas contemporâneas que se constituem no diálogo com as concepções de socialidade da Melanésia ou da literatura etnológica sobre as terras baixas da América do Sul, vemos projeções que apontam aberturas na direção da alteridade. Devemos aqui pensar como tais formas da dança expressam entramados relacionais em esboço.

Meu argumento é que há aqui uma outra concepção do que seja a alteridade e uma outra forma de lidar com ela. Se pensamos no modo como essa questão se coloca a partir do caso melanésio, como, por exemplo, no estudo dos chamados “*cargo cults*”, bem apresentados no filme etnográfico *Koriam’s law and the dead who govern* (Kildea, 2005), onde se dá a incorporação de elementos da presença colonial, como a burocracia e o dinheiro, repondo uma estrutura organizativa que rivaliza inclusive com as estruturas políticas do Estado, vemos o referido interesse na potência tecnológica dos brancos. O reconhecimento do saber do outro e a sua incorporação submetida à lógica dos mortos que governam reforçam a autonomia local em Papua Nova Guiné. Os “cultos da carga” capturam e selecionam os elementos característicos da vida da sociedade colonial, apropriando-os segundo os seus próprios fins estratégicos (Otto, 1992). Shaffner (2011) discute a “nova

etnografia melanésia” e suas semelhanças com o perspectivismo ameríndio, no “obviar dentro da antropologia a posição hegemônica da constituição moderna sob a aparência de natureza universal, cultura relativa, indivíduo autônomo e sociedade contratual” (Shaffner, 2011:125). Diferente disso, o caso *mbya*, nos faz ver outras potências: a questão do conhecimento do outro como algo que mobiliza os esforços de captura sob a lógica dos *nhanderu*, os criadores.

Na literatura amazônica, as relações de alteridade mobilizam o risco e o poder (Overing, 1995), e inclusive a possibilidade da transformação interespecífica. Os xamãs como especialistas das relações com os outros, “através de seus cantos, seus rituais, seus mitos, seus sonhos, suas expedições guerreiras e de caça, exercitam o olhar e a escuta, sendo a atividade xamânica uma experiência que permite, de maneira minuciosamente controlada, que o xamã consiga tornar-se outro, experimentar outras “roupas” ou “peles”, para conversar com os xamãs dos animais, negociar trocas e encontros” (Costa, 2014: 126).

Nas aldeias guarani, o que podemos nomear como experiência xamânica é o espaço central da vida que reconstrói os corpos que se encontram na *opy*. A literatura etnológica aponta esse espaço como o operador das relações de alteridade (Clastres, 1978; Nimuendaju, 1987). Cadogan (1959) registra que as saídas em busca de *aguyje* (plenitude) organizavam variadas práticas da vida cotidiana em diferentes grupos guarani.

Mientras los mbyá salían rumbo a Yvy Marâ'ey en busca de aguyjé y perecían todos por el camino, los guaraní o chiripá salían con aguyjé, en estado de perfección y bienaventuranza, dirigiéndose directamente a la Tierra sin Mal, los Campos Elíseos de la mitología guaraní. Varios ñanderú me aseguraron que los que obtenían aguyjé en la antigüedad, en la época en que los desobedientes eran convertidos en animales, vivían en casas techadas con hojas de yvíra (Bromeliaceas) (Cadogan, 1959: 67).

Cadogan (1959:71) destaca a relação entre cantar e “recibir inspiración (recoger sabiduría)”. Os cantadores, “dueños de las cosas eternas recibían *poraei* por que se los respetaba” (Cadogan, 1959: 71).

O espaço da *opy*, ou “casa de reza”, como se traduz criando uma espécie de analogia com o que conhecemos como reza, é espaço que reúne as pessoas *mbya* em práticas específicas, que mobilizam o silêncio e a palavra, conduzidas pelo tabaco, que são principalmente cantar e dançar. “Ao cantarem e dançarem estão ligados, formando uma rede, às outras aldeias, que englobam vastos territórios, localizados desde a Argentina, Uruguai e Paraguai, até o litoral sul e sudeste do Brasil” (Montardo, 2002: 164). O canto-dança configura uma socialidade guarani, em sua busca pelo *aguydjé*. Caracterizo a seguir uma série das formas do dançar

guarani acompanhando, em cada uma delas, como se dá a operação no campo das relações de alteridade.

JEROJY: O CAMINHO PARA O AGUYJE

O *jerojy*, a dança, tal como realizada na *opy* é conduzida ritmicamente, além do *mbaraká* (violão do qual se retira uma corda, com função rítmica), pelos *takuapu* que as mulheres tocam ao chão para extrair um som percussivo, e algumas vezes toca-se também o *mbaraká mirim*, o *ravé* e o *popygua*. O *mbaraká mirim* é o que se chama de *maracá*, o *ravé*, um violino de cedro de três cordas feitas de pele de animais, que podem ser feitos ou ganhados. O *popygua* é uma clave formada por duas pequenas hastes de madeira que, batidas uma contra a outra, pontuam ritmicamente. Todos fumam o tabaco em seus *petyngua*.

Na *opy* a pessoa deve ir espontaneamente, deve apresentar-se para o grupo e dizer o que sente. A palavra é importante, às vezes é falada, e, na maioria das ocasiões, é cantada.

El chamán se esfuerza en apaciguar los seres espirituales mediante rituales específicos. Generalmente la población cumple con las instrucciones del chamán porque lo reconocen como autoridad. (...) Por medio de sus viajes astrales conscientes durante la noche el chamán sabe reconocer el estado energético de la 'naturaleza' y también puede consultar de este modo los seres espirituales para formarse una idea más exacta de la situación actual (Grümberg, 2003:11).

Os cantos são os *poraei* dos primeiros, os ancestrais, nossos pais. Montardo (2016) afirma que o sonho deve ser entendido como “acceso a un archivo de donde se reciben cantos, adornos, y durante el cual también es posible visitar las aldeas divinas. ‘Todo el que es guaraní, está allá, y viene de allá’, le oí decir muchas veces a doña Odúlia” (Montardo, 2016). A autora evoca falas que mobilizam a metáfora do rádio para nomear o caráter de “recepção” das mensagens dos ancestrais mortos ou dos *nhanderu*.

Sobre a dança que se realiza na *opy*, a etnografia de Mattos (2005) nos revela a intensidade da experiência de alteração: “A experiência de atravessar dez, doze, por vezes quinze horas cantando, dançando e tocando concomitantemente realiza uma modificação na sensação do corpo e na impressão do tempo. A vibração e o ritmo impregnam o corpo numa experiência de tempo estranha à sua cotidianidade. Essa intensidade dissemina-se pelas dimensões dos pensamentos, dos afetos e dos perceptos” (Mattos, 2005). A prática do *jerojy*, como experiência intensa na qual se conectam os conhecimentos incorporados em uma socialidade compartilhada e aprendida às questões imediatas a serem ela-

boradas no encontro de cada noite, é o que se produz em tais encontros. Quero destacar aqui esse caráter produtor do dançar.

“Uma dança simples, realizada pelos mbya com frequência na *tekoa Pyau*, pode impressionar. Após algumas horas de sessão, todos colocam-se em círculo, de mãos dadas e voltados para o centro. Então, passam a saltar, fazendo a roda girar. Os dois pés saem do chão ao mesmo tempo, o que nos dá a justa impressão de nosso peso. A dança dura aproximadamente uma hora. Com o tempo e a expansão do limite da capacidade de suportar o próprio peso, chegamos a uma experiência marcante de nosso corpo e da atuação da gravidade sobre sua estrutura” (Mattos, 2005). A dança na *opy* é marcada por diferentes momentos, a intensificação do que se opera sobre os corpos opera curas e transformações. “Testemunhamos situações singulares no decorrer desse canto-dança. Por vezes, moças que chegavam ao limite de suas forças e seguiam carregadas, a cabeça caída para o lado, e apoiadas nos braços dos companheiros. Nesse momento, é notável o caráter extático que se conjuga à serenidade que pauta todo o complexo ritual” (Mattos, 2005 :49). A etnografia de Mattos (2005) se demora na aprendizagem pela escuta e detalha a fabricação do corpo que dança.

O propósito de todos que se entregam ao canto-dança parece ser o de atingir a leveza. (...) Da leveza depende o melhor desempenho. A sensibilidade permite ao dançador estar atento à densidade do terreno por onde passa no momento. A grande viagem final tem Añã pelo caminho. Deve-se pisar macio, pois ele tem sua rede pendurada pelo caminho, onde dorme. A alma tem que passar por cima dele com todo cuidado, pois se ele acorda, agarra-a e a devora (Mattos, 2005 :51).

Sua descrição também faz referência à forma de pisar na dança da *opy*, o que será importante para o argumento quando pensarmos a dança de terreiro.

As propriedades desse corpo que dança são distintas e o reforço da leveza se opõe ao *jepotá*, como seu contrário, risco a ser prevenido, indicado pelo corpo que cai, porque pesado, excessivamente carnal (Macedo, 2011). Segundo Macedo (2009), há “uma densidade da carne que impede o *aguyje*, a ida com o corpo à *yvyju miri*, assim como dificulta a comunicação com *nhanderu kuéry* e a destreza na mata e no *jeroky* (dança)” (Macedo, 2009: 273). Na *opy*, dança-se com os deuses, buscando produzir a leveza dos corpos, para que se possa fazer como os primeiros, os ancestrais, entrar em ascensão.

Segundo Montardo (2002), o *takuapu* “é o instrumento de *Hy’apu-Guasú*, divindade que bate o *takua* e faz os sons dos trovões. (...) Os efeitos sonoros do *takuapu* batido contra a madeira no chão são marcantes e ouvidos a larga distância” (Montardo, 2002: 176). A autora se pergunta ainda sobre a ausência da menção ao *takuapu* e ao universo feminino como um todo na literatura sobre

a experiência missionária (Montardo, 2002). E argumenta que a presença do *takuapu* nos três povos (Mbya, Kaiowá e Nhandeva) pode ser sinal de como o trabalho jesuítico ignorou a dimensão feminina das formas de socialidade agrupadas sob o conjunto linguístico Guarani.

Se acontecem relâmpagos no momento em que se canta-dança na *opy*, isso é entendido como a voz de Tupã, seu assentimento ao que fazem os homens. Os *ywyraija* "de lá" se manifestam, o canto vem de lá. Nos cantos xamânicos há diversas vozes, as mudanças pronominais na letra das canções apontam uma mudança constante na perspectiva de quem está cantando (Montardo, 2002: 202).

Nesse estudo, aproximamos o material guarani propositalmente das teses sobre o material etnológico tupi. Viveiros de Castro, em *Araweté. Os deuses canibais*, discute essa multiplicidade presente na voz do xamã: "A música dos deuses é a área mais complexa da cultura Araweté, única fonte de informação sobre o estado atual do cosmos e a situação dos mortos celestes, ela é o "rito" central da vida do grupo" (1985: 543). "O xamã conta-canta o que vê e ouve. Um xamã encena ou representa os deuses e mortos, ele torna visíveis e audíveis nas canções, mas não os encarna em sentido ontológico. Nesta medida mesma, um xamã tem consciência do que cantou, é capaz de esclarecer os pontos ambíguos da canção" (Ibidem: 544). Desse modo, o termo "reza" como tradução do que opera na *opy*, aproximado da ideia ocidental de religião não dá conta absolutamente do campo semântico abrangido pelas práticas que se dão nesse espaço. Os Guarani apresentam o ponto de vista dos donos, os *jara*, espíritos e ancestrais, sob a voz dos *karai*, sábios mais velhos, pais e mães de aldeias inteiras.

Dos mortos como alteridade, Eduardo Viveiros de Castro, propõe que:

as cosmologias ameríndias dedicam igual ou maior interesse à caracterização do modo como os mortos veem o mundo que à visão dos animais, e, como no caso destes, comprazem-se em sublinhar as diferenças radicais em relação ao mundo dos vivos. Os mortos, a rigor, não são humanos, estando definitivamente separados de seus corpos. Espírito definido por sua disjunção com um corpo humano, um morto é então atraído logicamente pelos corpos animais; por isso, morrer é transformar-se em animal, como é se transformar em outras figuras da alteridade corporal, notadamente os afins e os inimigos (2002 :395).

A *opy* se constitui como terreno da relação com a alteridade e é espaço de outras composições. Nesse espaço produz-se força para viver em um mundo cheio de "donos". Os *karai*, *nhanderu* ou *nhandesy*, que conduzem os trabalhos na *opy*, comunicam-se com tais ancestrais sobretudo durante os sonhos. Nesse território onírico veem o que é necessário fazer, ou sonham com canções. "Os guarani tem a responsabilidade de cantar e dançar, se não o fizerem estão colocando em

risco a vida no planeta” (Montardo, 2002: 201).

Como afirma Viveiros de Castro (1985): “A música dos deuses é um solo vocal, mas é linguisticamente, um diálogo ou uma polifonia, onde diversos personagens aparecem de diversas maneiras. Saber quem canta, quem diz o que para quem, é o problema básico. O canto xamanístico é uma canção de canções, um discurso de discursos, é polilógico (1985: 545). Segundo o autor, “tipicamente, o canto xamanístico envolve três posições: um morto, os *Mai*, o xamã, em um sistema onde o morto é o principal enunciador, transmitindo citacionalmente ao xamã o que disseram os *Mai*. Mas o que os *Mai* disseram é quase sempre algo dirigido ao morto, ou ao xamã, ou a si mesmos sobre o morto ou o xamã. Assim, a forma típica de uma frase e uma construção dialógica complexa: o xamã canta algo dito pelos *Mai*, citado pelo morto, referente a ele (xamã), por exemplo... Quem fala, assim, são os três: *Mai*, morto, xamã, um dentro do outro” (Viveiros de Castro, 1985:549). Em sua transcrição do “Canto da Castanheira”, o autor demonstra esse sistema complexo em que o sujeito da enunciação varia discretamente, alterando o ponto de vista da voz que se dirige aos que estão presentes no ato de cantar-dançar.

Nessa atividade de ouvir as vozes dos ancestrais, mortos ou donos, os guarani se empenham cantando-dançando horas a fio. Os *ywyraiija*, ajudantes dos xamãs, começam a sonhar canções em seu processo de formação como *nhanderu*. Sonhar uma música é já estar preparado para conduzir o canto-dança das outras pessoas. “O xamanismo guarani tem como uma de suas características a necessidade de ajudantes para efetivar o ritual, os *ywyraiijá kuera*, cuja atuação tem implicações nas eficácias musicais, tanto instrumentais quanto vocais, assim como de movimentos corporais” (Montardo, 2002:195). Os cantos-dança *mbya* tem letras que se fixam pelo cantar agudo das mulheres embalado pela percussão dos *takuapus*, e pelas diversas formas de bailar, para que o criador mantenha o mundo. Aí, pela atividade dos corpos, experimentamos o *aguyje*. Diferente do que afirmou Cadogan, pensando a fragilidade do processo migratório em busca de *ywy maraey*, é na casa de reza que a encontramos. As migrações *mbya* são frequentes e tem diversas razões, mas o deslocamento cósmico que se opera na *opy* é a forma mais eficaz do nomadismo, na experiência de outros mundos. Digo, a terra sem mal como experiência do *aguyje* é vivida no *jerojy*.

A experiência do canto-dança na *opy* alcança o devir *ywy maraey*. Na casa de reza, a terra sem mal devém real. Santos (2013) pontua algumas questões que são pistas a serem percorridas: atentar para o “modo como culturas diversas acessam a dimensão virtual da realidade”. Ou, adiante, são “cientificidades operatórias distintas para lidar com o virtual, porque registradas por lógicas diferentes que resultam em percepções de mundos diferentes” (Santos, 2013:58). Pensaríamos com o autor, o xamanismo como tecnologia.

A DANÇA DO XONDARO: A PERFORMANCE DO GUERREIRO MBYA

Entre os *mbya*, as danças de *xondaro* e *xondaria* são preparações corporais que podem culminar no *jerojy*, ou também são apresentados em eventos que contam com a presença de *jurua kueri* (os brancos). Assim como as apresentações dos corais guaranis *mbya*, as rodas de *xondaro* têm circulado bastante para fora das aldeias. As rodas de dança se apresentam em eventos externos, mostrando-se como conjunto de técnicas corporais de treinamento do guerreiro, o *xondaro mbya*.

A dança dos *xondaro* lembra um treino físico, há rodas tanto de homens como de mulheres, são danças de guerra onde se preparam ao dançar como outros seres espirituais. Montardo (2000: 92) e Setti (1994/95: 85) destacam o *xondaro*, distinguido como uma dança/luta associada à defesa pessoal, e apresentam transcrições e análises musicais. Ladeira (1992: 144) informa sua função de aquecer o “corpo para as rezas noturnas e proteger a *opy*” e explica a relação da coreografia com o movimento de alguns pássaros. Setti (1995: 85) afirma que o *xondaro* é uma forma musical tipo dança/luta, somente instrumental, acompanhada pelo violão de cinco cordas e o *ravé*, que acontece ao redor da *opy* antes do momento de entrarem nela” (Setti, 1994/95: 85).

Nas danças de *xondaro* dançam pássaros. Segundo Ladeira (1992), dança-se o *mainoi* (colibrí), para o aquecimento, *taguató* (gavião), para evitar o mal, e *mbyju* (andorinha), em cuja coreografia um deve derrubar o outro que deve esquivar-se, essa dança visa fortalecer os *xondaro*. Em Montardo (2002), no sul do MS, temos a presença de outros pássaros também: “*Tampé mbaé pu* (tesoureiro ou andorinha), *kampido´vy* (xexéu), *korosire* (sabiá) e *parakau daje* (papagaio)” (Montardo, 2002: 123). Dentro da *opy* dança-se “também o tangará ñe-*moichi*, por parte dos *yvyraija*, como a imitação dos deuses Tupã” (Ibidem: 124). Destaco aqui que para essa concepção dançar o pássaro não é imitá-lo, compreensão que seria oriunda de um pensamento formado por uma matriz representativa, ao contrário, dançar o pássaro é experimentar as características de seu corpo, incorporar suas qualidades espirituais.

O *xondaro*, que me foi traduzido no *tekoa Kaaguy hovy porã* como soldado, treina seu corpo pela dança para alcançar as características dos outros, neste caso, os pássaros. Montardo (2002) diz que “as pessoas são percebidas, pelo herói criador, como pássaros e os ombros são como as asas” (Montardo, 2002). Os movimentos de esquiva (Santos, 2017) são lidos como metáfora de uma forma desenvolvida para as relações de alteridade, pensando uma cosmopolítica que se elabora a partir dos corpos para a relação com o outro.

Mendes Jr. e Pissolato (2016) destacam o aspecto da busca pelo conhecimento do outro nas relações interespecíficas com pássaros, “o conhecer se liga

diretamente à noção de movimento”, ouvir o que cantam os pássaros é um “evento relacional”. “Menos que uma associação entre aves e deuses fundada no mito, esta aproximação entre passarinhos e *nhe’ẽños* leva a pensar na questão do conhecimento” (Mendes Jr. e Pissolato, 2016: 45). Badie (2013) também destaca o interesse dos *mbya* pelas aves migratórias:

Aquí hay una clara coincidencia con las guyra, las aves de la gracia divina, las especies migratorias que son consideradas sagradas y que tienen el privilegio de traspasar los planos espaciales tierra-cielo, ya que en el invierno vuelan hacia yva roka, los alrededores de la morada de los dioses para volver nuevamente a la tierra en primavera (Badie, 2013:188).

As relações com os animais têm sido extensamente estudadas entre os povos *mbya*, as teorias sobre a maestria parecem fazer um paralelo entre as relações dos deuses com os humanos e dos humanos com os animais. Segundo meus interlocutores os animais foram humanos em outros momentos, mas como não se retiraram da terra, foram transformados por *Nhanderu* em animais. Entre os *mbya*, conhecer os saberes do outro mobiliza suas relações. “El hecho de tener animales silvestres en las casas y jugar con ellos les permite aprender características tales como su comportamiento, los distintos sonidos que emiten y sus reacciones” (Badie, 2013: 219). As danças de *xondaro* são o espaço da busca prática desses conhecimentos. Dançar o tangará é encontrar-se com ele, alterar-se, devir pássaro.

AS DANÇAS DE TERREIRO ENTRE OS GUARANI E KAIOWÁ

Trabalhando entre os Guarani Kaiowá, Montardo também mantém essa diferenciação entre os rituais de canto-dança, o *jerojy*, com características de prece e o *kotyhu* e o *guahu* com características mais profanas (2002: 188). O *guahu kaiowá*, é traduzido também por choro (Montardo, 2002:192), o *guaxiré kaiowá* acontece em confraternizações ou visitas, as letras do *kotyhu nhandeva* dizem respeito às situações vividas, ao que está passando no momento. Nenhum deles conta com a presença de instrumentos. São cantos para a relação com o outro, como, por exemplo, este *kotyhu* que minhas interlocutoras *nhandeva* da aldeia Pirajuí (MS) me ensinaram:

Xe aatama, Xe aatama, xe rory topyta nde wy / Eu agora vou partir, eu agora vou partir; a minha alegria vai ficar com você.

Pude observar esta característica dos cantos-dança em minha experiência de

campo entre os Kaiowá da aldeia de Panambizinho, localizada no município de Dourados (MS), onde dançamos o *guahu*, cantado em roda, de mãos dadas, com os joelhos bem dobrados, com um passo mais arrastado, entoando melodias graves, choradas. Na experiência realizada na aldeia Pirajuí, no município de Paranhos (MS), na fronteira com o Paraguai, o *kotyhu* durou a noite inteira, com um incrível aquecimento dos corpos, embalados pela chicha de milho. Amanhecemos dançando e cantando em uma enorme roda em noite clara, no *guaxiré* em que os moradores da aldeia recebiam os seus visitantes.

Montardo indica que os temas dos *kotyhu* são relacionados a “namoros, visitas ou comportamentos de animais” (2002: 189). O *kotyhu* se relaciona com a *chicha* e com o *ka’ú*, o embebedar-se. Citando Meliá (1976), Montardo menciona a festa da *chicha*, o *avatikyry*, que se realiza em duas semanas consecutivas. Nelas, há o momento do embebedamento dos homens (*avakué ka’ú*) e, depois, o das mulheres (*kunhangue ka’ú*). Nessas modalidades de dança em que se relaciona com o estrangeiro, a alteração dos corpos se faz pela extensão, pela duração e pelo aquecimento. A força do encontro é rememorada depois como ‘aquela noite em que bailamos com os amigos’. A força do encontro se faz sentir pela intensificação e a duração da roda.

No trabalho de Montardo, partindo da metodologia de gravar e dar para ouvir a música gravada em diferentes aldeias, a autora constata diferenças que são explicadas por pertencimentos a grupos locais distintos, variações. Isto é, a performance varia conforme a convivência harmoniosa dos cantores de cada parentela. Gostaria de desenvolver essa questão retomando a discussão sobre a noção de socialidade apresentada acima, uma vez que mesmo no interior de uma mesma etnia ou grupo dialetal, as variações são remarcáveis. E observamos, nas formas como as distintas parentelas rivalizam entre si, que, segundo esta concepção, há mais uma força de segmentação do que propriamente a afirmação de uma unidade “cultural”. Não estamos enumerando formas “culturais”, mas tecnologias de relacionar-se com as diversas forças que assumem a posição da alteridade em contextos específicos.

A aliança com outros rezadores, que são chefes de parentelas, também estabelece redes, caminhos. As visitas, viagens e festas, momentos de dançar, indicam as formas da socialidade aberta a receber o outro.

Pensar o forró nessa série das formas do dançar é afirmá-lo em sua potência de tecnologia de relação com a alteridade. Antes de nos aprofundarmos no caso aqui em questão, afirmo que os forrós realizados nas aldeias *mbya* são momentos de convivência entre parentes distantes e rivais, momentos de afirmação pelo cantar e dançar dessa potência *mbya*, como veremos no caso analisado.

O FORRÓ COMO CAMPO DE GUERRA

Vimos que há a dança da *opy*, o *jerojy*, e as danças de pátio, o *jeroky*. Estas últimas, para os Kaiowá, são “*mba’e pu okaregua* (*mba’e* - coisa, *pu* - som, *oka* - pátio, *regua* - do), a coisa-som do pátio, traduzida como dança de pátio, de terreiro” (Montardo, 2002: 123). Em Dallanhol (2002), segundo a voz de “Seu Artur (da aldeia Morro dos Cavalos, em Santa Catarina), *jeroky*, *mboraei*, a palavra antiga dos guarani é *mboraei oka*, é a dança no pátio. *Jerojy* é língua paraguaia e *mboraei* é a guarani, e *jerojy* é na *opy*, essa é que é a reza” (Dallanhol, 2002 :61). Segundo ele, os antigos usavam duas palavras para se referirem a *jeroky*: “*mboraei oka* ou *javy’a oka*, *ja vy’a* é alegria” (Ibidem: 63). Sobre o termo *jerojy*, Dooley (1982: 74) dá-lhe o significado de “marchar em fila” e Cadogan (1992: 69) explica que *jerojy* é “dobrar os joelhos na dança, fazer reverências”. Em Nimuendaju, (1987 [1914]: 31) *jerojy* designa o canto de pajelança: todos os presentes, dispostos em linha, com as mãos levantadas, inclinam-se perante o sol nascente, enquanto dobram levemente os joelhos”. Dallanhol destaca que outra característica do *jeroky* é ser um período de “preparação/aprendizado para a dança que acontece dentro da *opy*” (Dallanhol, 2002: 65). De fato, ir dançar na aldeia abre a possibilidade de aprofundamento da relação até a efetivação de uma composição que batiza com uma alma-palavra um outro, fazendo-o experimentar um devir *mbya*.

Na maior parte dos *jeroky* no *tekoa Kaaguy hovy porã*, toca a banda *Os moleques da pisadinha*, formada pelos quatro filhos mais novos de Dona Lídia Pará Poty, três homens e uma mulher. Uma cantora, dois cantores e o jovem instrumentista que toca um teclado que lhes foi presenteado por um *jurua*. Apresentam-se em diversas aldeias, já gravaram alguns cds e recebem frequentes convites para tocar fora. Cretton Pereira, que também fez campo nesse *tekoa*, coincide:

Durante meu trabalho de campo eram comuns os eventos semanais de forró, no qual a atração principal era a banda Moleques da Pisadinha formada por jovens moradores da aldeia. Com o crescente sucesso deste evento a banda passou a ser procurada por micro-promotores de shows tanto para levá-la para tocar em outros lugares como também para utilizar o espaço da aldeia para outros tipos de shows (2016: 55).

Os filhos de Dona Lídia tiveram experiência com instrumentos de cordas e com a sanfona na infância, agora o teclado assume a condução.

Na vida cotidiana da aldeia também organizam festas. O músico da banda é o *ywyraijá* que ajuda a *Nhandesy* na *opy*. Como músicos, os jovens seguem sendo os responsáveis por intensificarem os corpos pela atividade da dança nos forrós. Segundo Ladeira (1992) o *ywyraija* é o que comanda o grupo, dentro e

fora da *opy*. De fato, ele monta e desmonta as caixas de som e liga o teclado para a banda fazer o show, onde chegam. Minju executa o teclado com suas mãos ágeis. A música do forró como canto de guerra trata sobretudo do tema do amor, as letras das canções são discursos que convocam seus pares, ou que chamam a atenção para o encontro.

Se pensamos a dança como relação de alteridade e aí incluímos a dimensão de uma matriz guerreira, vemos o pátio em que se dança como espaço de captura ou de formação do outro como *mymba* ou *xerimbabo*, a ser educado como gente. Aqui afirmamos que as práticas de guerra podem ser vistas como um momento da reprodução social dos grupos guaranis (Fausto, 2000). Na dança é necessário conectar-se com os espíritos do outro, como ocorre na dança do *xondaro*, dançando suas qualidades. Se a principal atividade da guerra é a devoração do outro como presa, o *jeroky* aparece aqui como campo da aliança com o inimigo.

Fausto (1999) elabora a noção de predação familiarizante - esquema pelo qual relações predatórias convertem-se em relações assimétricas de controle e proteção.

Predation is one moment in the process of producing persons, inevitably joined to another-familiarization.

[...] The relations of predation and familiarization established between subjects who are not recognized as kin, Amazonian systems in which productive difference is placed in the exterior, and in which the primary mode of interaction with this exterior consists of predation: predation of animals that need to be de-subjectified in order to serve as pure food, and predation of humans that need to be subjectified in order to serve in the production of new subjectivities. The first movement of appropriation leads to consumptive production, alimentary consumption by means of which human beings produce their own bodies; the second, pertains to productive consumption, expenditure of persons in order to produce persons. (Fausto, 1999 :948).

“No caso Guarani, o dançar ao encontro dos deuses media expressões de sentimento em formas sonoras e movimentos corporais, num ato transformativo” (Montardo, 2002: 214). Precisamos compreender melhor as noções de transformação ao dialogarmos com o ponto de vista guarani, pensando os agenciamentos que se estabelecem na afirmação dos *mbya* em sua força de rivalidade, segmentarização e aliança com o outro. “O *jeroky* guarani é um caminho” (Montardo, 2002:210), precisemos em qual composição, isto é, o que aparece como território das relações de alteridade, para ampliar nosso modo de pensar as formas do relacionar-se com o outro. Esta abertura associada à compreensão da socialidade como prática formadora de corpos dissolve as fronteiras do corpo social.

Pensando sobre quais seriam as afecções experimentadas nesse encontro, vejamos: o sentimento que nos torna densos e autocentrados é a alegria, diz Dona Odúlia, interlocutora de Montardo (2002). Cadogan afirma que a leveza do corpo e da alma são os fatores decisivos para alcançar o estado de *aguyje*. Meu amigo e interlocutor Verá Mirim sempre me perguntava se eu me sentia bem quando estávamos a caminho da aldeia. Sentir-se bem é a característica do corpo saudável *mbya*. “Os seres que apareceram para dona Odúlia em seu processo de iniciação, ordenavam-lhe que não chorasse mais, que cantasse e dançasse” (Montardo, 2002:214).

Assim como se dá na *opy*, com a mediação do tabaco, no forró, da mesma maneira, experimentamos ficar *ka’u*, alterados. A embriaguez (*ka’u*) proporcionada pelo consumo de cerveja e cachaça e durante as festas que realizam em suas comunidades deve ser entendida como experiência mediadora.

Alguns jovens que frequentavam os bailes pela primeira vez, mas que estavam acostumados a ir à opy desde criança, transpunham os passos usados na reza - com o corpo quase imóvel, o pé direito avança e volta ao mesmo lugar, sendo rapidamente seguido pelo pé esquerdo - e tentavam equalizar o movimento dos pés com a proximidade do companheiro de dança. Além dos passos e do ritmo, a entrada e a saída no pátio para dançar são também interessantes. Assim que as músicas começam a tocar, os pares “voam” em direção ao centro do pátio quase todos ao mesmo tempo e saem do pátio na mesma velocidade com que entraram quando a música termina (Heurich, 2005: 530).

No *tekoa*, observei inúmeros forrós, que além de serem fonte de recursos para a aldeia, com a venda de bebidas, operavam a aproximação de outros vizinhos e visitantes, possíveis aliados, afins potenciais, outros a serem educados. Da questão da predação familiarizante à da maestria, parece haver algumas relações. Entre os *mbya*, “o “selvagem” chega a ser “doméstico” através de esforços no sentido de “causar alegria” (ou “fazer acostumar”) por parte dos que se colocam na posição de donos (Pereira, 2016: 743). E, na mesma etnografia, Pereira, afirma:

Lídia podia às vezes se referir às crianças pequenas da aldeia, seus netos via de regra, como “meus animais de estimação” (xerymba kuéry). Ouvi se referirem da mesma maneira aos próprios cônjuges, bem como, por parte de homens jovens a mulheres brancas cuja beleza lhes chamasse a atenção. Mas o que animais, crianças, cônjuges e belas mulheres estrangeiras teriam em comum para que se justificasse a comparação? (Ibidem: 744).

A pergunta de Pereira (2016) nos deixa pistas para avançar na afirmação do forró

como campo de captação de outros aliados.

Viajar com a banda *Os Moleques da Pisadinha* me possibilitou alguns aprendizados. Na aldeia *Itaxi* a banda chegou com o ônibus fretado, como é comum fazer nessas ocasiões em que viaja quase todo o grupo familiar, foi convidada como uma das três bandas a tocar no *jeroky* de aniversário do cacique Miguel, que fazia então 85 anos. Chegamos a Parati Mirim no fim da tarde do dia da festa, o ônibus ainda demoraria a chegar. Acompanhada de um casal de amigos, os jovens Verá Mirim e Ka’ajá, fomos cumprimentar o cacique em sua casa. Em frente à sua casa fica a pequena *opy*, escondida e protegida atrás de uma grande rocha. Entramos e cumprimentamos a todos. O que parece ser uma pequena *oo*, olhada por fora, é uma casa ampla, vista por dentro. Em seus pequenos bancos de madeira, havia muita gente, moradores e visitantes. Estava na hora do jantar e uma panela enorme com arroz, e outra com feijão serviam muitos pratos de pessoas que entravam e saiam. Sua esposa cuidava de uma outra senhora deitada, com massagens, e o cacique Miguel fumava seu *petyngua* entre os cumprimentos de feliz aniversário de parte de pessoas *mbya* de diferentes aldeias. Antes da hora do baile, fomos caminhar até o campo de futebol que dista um pouco da casa do cacique e do espaço do *jeroky*, um barracão coberto com banheiros ao fundo, cercado até a altura da cintura por todos os lados, com pequenas passagens laterais. No campo de futebol, *Ka’aja*, que havia nascido nessa aldeia, reencontrou o seu pai, depois de muitos anos. Havia um clima de tensão. Ele era filho do cacique Miguel e, depois que Iracema, sua mãe, partira para Niterói, havia se casado com uma mulher branca, ele nos convidou para irmos à sua casa no dia seguinte.

O baile começou com muitas luzes piscantes e som gravado. Muitos jovens já se concentravam aí. Finalmente o ônibus de Maricá chegou e os homens da família de dona Lídia começam a descarregar as caixas de som, mesas de som e outros equipamentos como microfones para o show. A família não ia somente apresentar o show, mas providenciaria o som da festa. O show demorou a começar. *Os Moleques da Pisadinha* montavam os microfones com grande expectativa, havia *banners* com as fotos da banda dispostos no palco. Houve problemas técnicos e a banda começou a cantar com dificuldade, tocaram todas as músicas do cd repetindo algumas. Todos dançavam, muito animadamente. O seu show durou mais de duas horas, só interrompidas por problemas técnicos. Muitos jovens e mulheres dançavam e todos estavam muito animados, algumas pessoas já haviam caído e dormiam nos cantos do salão.

“Olha a *pisada*”, diz a letra da música. Os pés que dançam são os mesmos da casa de reza, talvez um pouco menos reto, um pouco mais sinuoso, mas a mesma velocidade, a mesma leveza. “Com o corpo quase imóvel, o pé direito avança e volta ao mesmo lugar, sendo rapidamente seguido pelo pé esquerdo” (Heurich,

2005:529). Minha observação etnográfica no *Tekoa Kaaguy Hovy Porã*, e em suas viagens de visitação de parentes mais ou menos distantes onde a banda de forró vai se apresentar, nota similaridades, de um lado é o mesmo corpo, fabricado no aquecimento que o *jerojy* na *opy* produz, que dança. Este corpo é mais reto, presa a verticalidade, a maneira como se pisa o chão é o centro do dançar. Em pequenos passos os pés são lançados para a frente e voltam ao ritmo da música que toca alto. Por outro lado, o contraste com o corpo dos brancos presentes – amigos, visitantes, convidados – é evidente, estes são movimentos cujo centro parte do quadril, mais sinuosos, com menos base. De fato, é pela *pisadinha* que se pode diferenciar o forró *mbya* de outros.

No palco, *Os Moleques da Pisadinha* tocam ao vivo, os casais se formam de mãos dadas, os pés acompanham o ritmo ditado pelo teclado. Alguns brancos, homens e mulheres são chamados para dançar, repetidas vezes, por diferentes pares. “Essa é a pisada dos Moleques”, diz a letra da música. Os corpos dançam diferente, a agilidade e precisão dos movimentos na dança mostram quais são as pessoas que têm os corpos formados pela série das danças *mbya*. Os pares de pessoas de diferentes aldeias são frequentes. A dança opera aqui criando aproximação entre diferentes. Ensinando a dançar o seu forró, os *mbya* vão educando os corpos de seus outros.

Ao final do show, uma outra banda da aldeia começou a tocar, os aparatos deram problema e para não deixar o ânimo da dança cair, os *Moleques* continuaram, a parentela dos jovens que iam tocar, moradores de Itaxi, começam a rivalizar com a família de Dona Lídia. As filhas mais velhas, ao microfone, começam a cantar provocando os moradores da aldeia. Armou-se uma discussão. Os irmãos mais velhos não tinham coragem de ir até o barracão para tirarem suas irmãs de lá, diziam que havia espíritos ruins lá. Uma briga feia foi separada. Pissolato afirma que as relações de parentesco implicam na estratégia de estabelecer relações entre aldeias, alianças políticas. “Migração” e visita seriam, dessa forma, coisas bem parecidas do ponto de vista de quem caminha e, assim, os contextos locais - as aldeias - são nada mais do que configurações provisórias das decisões e das posições das pessoas que ali estão (Pissolato 2007: 156). Dona Lídia, antes de migrar a Niterói e a Maricá, viveu em Parati Mirim, casou ali alguns de seus filhos mais velhos, alguns de seus netos nasceram ali. Nesse caso, o caminhar em busca de uma terra sem mal tem seus motivos. O *jepota* que tomou a festa em Parati, conectava histórias anteriores de rivalidade e alianças desfeitas.

Anos depois, a banda *Os Moleques da Pisadinha* é convidada a tocar em um bairro de São Gonçalo/RJ, onde alteram a sua performance de modo notável. A afirmação de uma “indianidade”, com vestes típicas, arcos e flechas e cocares, no palco da cidade, ganhou a cena do show, antecedendo as músicas do CD. Afirmar-se “indígena” como marcador de diferença põe mais uma vez a questão

da visibilidade de um corpo específico que se apresenta em seus saberes, sua estética. Afirmar-se belo é outra maneira de seduzir o outro branco para o reconhecimento necessário de sua diferença.

Nessas três situações dança-se como forma de estabelecer relações guerreiras com a alteridade.

Em outra ocasião, acompanhei um momento em que se dança para proteger-se dos mortos, afastar os maus espíritos. No dia em que uma moradora da aldeia estava hospitalizada porque havia perdido o seu bebê, depois de um aborto natural, a família se reúne em dança. Todos deviam dançar e beber, sobretudo as crianças. O cd d´Os *Moleques da Pisadinha* toca alto e as crianças dançam para afastar os espíritos dos mortos que vagam pela aldeia. A festa devia produzir alegria como forma de autoproteção. O "ãgue, princípio agentivo que fica na terra por ocasião da morte do sujeito, está entre aqueles com forte potencial patogênico, podendo alterar temperamentos e temperaturas do corpo" (Macedo, 2009: 237). Nesse caso, a dança deve buscar combater o perigo de tais presenças outras, pela alegria das crianças que dançavam freneticamente, cantavam, seguiam seus irmãos mais velhos. Os adultos contemplavam tudo, com olhar sereno.

A etimologia da palavra jerokey, usada para designar o ritual, segundo sugestão de Cadogan, vem de ky: "terno" (de ternura), de cuja raiz também se origina o termo mongy: "enfeitar-se, embelezar-se" (Cadogan, 1957:97). (Montardo, 2002 :233).

Os dois gêneros do ritual são feitos para obter alegria, um mais especializado em invocar e receber, e outro mais especializado em vencer os obstáculos. O próprio *jerokey* tem como um dos seus motivos o afastar a agressividade (Montardo, 2002). As crianças/*kyringüé* ocupam um lugar de destaque nas aldeias, por serem pequenos sábios, *kyringüé ruvixá* (Stein, 2009: 142). No caso aqui mencionado a dança das crianças, com sua efusiva alegria, era capaz de manter a aldeia em segurança, afastando o *ãgue* do morto.

Enquanto, na *opy*, o *porahey* e o *jerojy* são os caminhos para o *aguyjevete*, no forró predomina uma produção mais voltada à captação de corpos em devir *mbya*. Enquanto na *opy* exorcizamos o perigo, restituímos a saúde dos corpos, curamos enfermidades, no forró, capturamos aliados. O forró, como dança de terreiro é espaço das relações de alteridade, que mobiliza relações interpantelas, interaldeias ou de aldeias com os seus vizinhos brancos; nesse espaço se abre a possibilidade da predação familiarizante (Fausto, 2008: 330).

Os comentários de Hélène Clastres acerca do "poder destrutivo de Tupã" mostram como a socialidade guarani não aponta exatamente para a sua repro-

dução, mas bem mais para o seu balanço nas relações com os seus inúmeros outros. Faz-se necessário aqui evocar as posições de Pierre e Hélène Clastres na sua leitura sobre os Guarani, que nos deixam pistas a serem desenvolvidas no trato com o material etnográfico. Segundo Hélène Clastres:

o profetismo dificilmente poderia sobreviver à Conquista, a não ser de modo simbólico, para anunciar um destino de aniquilação. Os Guarani atuais, condenados a um território restrito, teriam, segundo a autora, tomado consciência dessa iminente ameaça sofrida pela sua sociedade. A única saída por eles vislumbrada teria sido, pois, transcender, pelo ritual, pela dança, pela reza e pela adoção de uma conduta moral rígida (um ascetismo individual), o plano mundano da experiência” (Sztutman, 2009 :147).

Hélène Clastres (1978) perde de vista muitas vezes a face positiva, a capacidade de construir a vida nessa terra. Concordando com o comentário de Sztutman (2009), vejo que a positividade da dança aponta para outras tecnologias desenvolvidas pelos corpos guaranis.

Pensando a concepção guarani de política, e aceitando a tese de Clastres (2003), vemos que “a guerra é o que garante a fragmentação contínua do espaço social, impedindo a formação de grandes aglomerados populacionais e extensas redes de troca que acabam propiciando movimentos de centralização política. É o que mantém a lógica da multiplicidade, a possibilidade de cada comunidade diferenciar-se das demais, resistindo à sedução da unidade” (*apud* Sztutman, 2009: 132). O aspecto central dessa concepção cosmológica é a centralidade das atividades ligadas às relações de alteridade na socialidade que se desenvolve nas aldeias. Esvaziamento do centro de poder – a *nhandesy* organiza os trabalhos referentes às relações com os antepassados – que são os outros, nossos donos, predadores em potencial. A fragilidade do chefe já foi apontada por Clastres (2003). Receber os inúmeros outros na aldeia, gerir o seu acesso aos diferentes corpos, espaços e atividades, organizar as práticas corporais dos que dançam para devirem *mbya*. A abertura da pessoa ao outro é concomitante com a permanente formação dos corpos pela dança.

Sztutman destaca um “aspecto solitário e anti-social, esse ato de colocar-se no exterior da sociedade, de fazer valer sua subjetividade contra o projeto social” (2009: 151).

A guerra é reconhecida pelo autor como mecanismo que assegura a liberdade, não os grilhões”.

[...]A guerra permite que a sociedade persevere em sua indivisão interna: as comunidades mantêm-se independentes umas das outras, impedindo a formação de um grande bloco de alianças que acabaria redundando em um fortalecimento

de tendências centrípetas. Atua, em suma, como uma força centrífuga, impondo resistência à formação de centros. Não obstante, ela contém em si, como toda linha de fuga, o perigo da divisão, que reside na possibilidade de formação de um corpo de guerreiros ávidos por glória e como que magnificados por seus atos e pelas relações que conseguem angariar (Ibidem: 152).

Cabe ao profetismo tupi uma tarefa mais radical ou mesmo “fundamentalista”: o rompimento com a vida social, a evasão em busca da terra sem mal e de um devir-deus. A liberdade significaria, nesse sentido, a possibilidade de desatamento dos laços sociais. O autor adverte a envergadura do exercício a empreender, “para pensar, ou melhor, experimentar um outro pensamento e uma outra prática é preciso abandonar certas imagísticas carregadas pelo universo de sentido no qual fomos adestrados (Sztutman, 2009: 157).

Não seria justamente na *opy*, entendida agora como o lugar em que o grupo segue o profeta, reconhecendo o seu poder divinatório e de comunicação com os antepassados – nossos donos, o espaço em que os corpos são fabricados de uma maneira específica, em que se constrói o reforço do elã social? Talvez, o que tem se discutido a respeito do caráter ascético que caracteriza a pessoa *mbya*, indique exatamente essa possibilidade de nomadizar, abandonando, dividindo ou multiplicando, como especifica meu interlocutor Verá Mirim. Sua dualidade entre os princípios *porã* e *vai*, como afirmou Macedo (2011), materializados nas experiências do *aguyje* e do *jepota*, é o que cria a necessidade da outra produção da *opy*, a prática da regulação da crise, que inúmeras vezes é dirigida ao corpo/alma da pessoa, no aquecimento/esfriamento dos corpos, nas rodas de dança, nas curas individuais, no canto aos *nhanderu* ou no *ñemongarái*.

O *jerojy*, a dança que se faz na casa de reza, com os *poraey*, cantos-reza, a roda de *xondaro* e o *jeroky*, que, algumas vezes, é um forró (em outras pode ser também outros gêneros musicais), compõem um “conjunto de músicas” (Menezes Bastos, 2007), que operam constituindo corpos. Mais que isso, formam uma série de distintas relações com a alteridade, com outras forças, ou melhor, com as forças do outro.

Assim como faz o tabaco, na *opy*, no *jeroky*, há que se ficar *ka’u*. As forças que apontam vetores de confraternização são as que navegam no risco, a alegria é protetora, mas como exaltação, pode estar próxima ou na vizinhança de forças de antisocialização. Alguns estudos têm tomado a embriaguez como objeto. Heurich encontra que:

os mbya com quem convivi diriam que ka’u reko - ‘estar embriagado’ - é um comportamento tido como ‘antissocial’, isto é, ‘anti-teko’. Contudo, os bailes e as bebedeiras ocorrem, seguem ocorrendo e as razões dessa ‘antissociabilidade’

foi o que tentei compreender. Para tal, lancei mão da expressão ‘outras alegrias’, apoiado na fala de um mbya, a qual expressa a alegria que ocorre nos bailes, alimentada pela embriaguez, buscada por muitos e que, particularmente, se opõe à alegria proporcionada pela casa cerimonial.

[...] A embriaguez, em seu auge, é uma forma de alteração na qual a pessoa aproxima-se dos espíritos dos mortos e toma os seus parentes por contrários (Heurich, 2015:543).

O autor passa a discorrer sobre o risco do *jepotá*, a transformação em animal. Dentre as transformações possíveis, “o *jepota* como risco da transformação em outro, a ser evitado por uma série de restrições, inclusive alimentares, como o não comer carne de animais grandes, faz vizinhança com outras formas do devir outro *mbya*” (Pereira, 2016). Esse risco é discutido pela tese de Pereira (2015), em estudo realizado nessa parentela em que trabalhei. As relações de alteridade são espaços de perigo, espaços em relação aos quais várias esferas da vida das aldeias estão atentas, a dança da *opy* erradica os riscos, enquanto o *jero*ky abre o grupo à recepção de outros.

Como diz Pereira (2016), as “relações (intraaldeãs) com brancos, as quais, sendo cercadas por ambiguidades, exigem um investimento decisivo na familiarização destes: é preciso, como diz Silveira (2011), *guaranizá-los*, o que, num certo sentido, equivale a ensinar-lhes a alcançar uma perspectiva e ter um corpo semelhantes aos dos *mbya* (Pereira, 2016: 756). E ele segue, caracterizando os esforços “de meus interlocutores no sentido de guaranizar a mim e a outros brancos que se fizeram íntimos deles durante sua permanência em Camboinhas e além. Destacaria então como nos era exigida a participação nos afazeres diários tanto quanto nos rituais cotidianos de reza-canto, e de algum modo concluiria que o que eles insistiam em nos ensinar era justamente como adquirir corpos *mbya* a partir de uma relação singular com os deuses (Ibidem: 757).

A este respeito, Macedo (2017) afirma que, no caso *mbya*, o casamento com o outro branco é menos frequente que em outros grupos tupi e gera desordens que reforçam a frequência na *opy*. Entre os Guarani, misturar é diferir, seja com outros povos indígenas, seja com o branco, tais alianças geram processos de fabricação de corpos, seja pela evitação da comida do branco, seja pela intensificação do uso do *petyngua*, como também observei. Segundo a autora, “os bons encontros podem incluir a afinidade potencial com outros, já que a incorporação de potências animais, de plantas e outros seres, inclusive dos brancos, é fundamental para a vida nessa terra” (Macedo, 2017: 528). No caso da aldeia que estudei, os casamentos com brancos são possíveis (assim como também afirma Pereira, 2014) e geram toda uma série de operações no sentido de guaranizar estes corpos; os desequilíbrios gerados por tais relações aparecem intensifican-

do episódios de doença ou de *jepota*, em ambos os casos, a tecnologia elaborada para controlar estas consequências é o *jerojy*.

O forró como espaço da abertura ao outro na vida das aldeias organiza a experiência corporal daqueles que se põem em relação. Lima (1995) menciona que a embriaguez produz um estado de espírito que leva à dança, momento de celebração de afinidades e produção de relações fictícias de afinidade potencial e alteridade. A familiarização produzida pelo forró não é outra coisa que não a guerra, aqui o forró opera a transformação do inimigo em aliado.

O forró de alguma maneira replica a experiência corporal da *opy*, e se coloca igualmente como espaço de relação com os outros, mas com outros outros. “O caráter performado mais que dado do corpo, concepção que exige que se o diferencie ‘culturalmente’ para que ele possa diferenciar ‘naturalmente’, tem uma evidente conexão com a metamorfose interespecífica, possibilidade sempre afirmada pelas cosmologias ameríndias” (Viveiros de Castro, 2002: 390). No risco de devir animal, experimentado na alteração que promove a relação com o outro, a dança é a marcação que mantém o corpo organizado. Faltaria fazer a pergunta: O que seria transformação para essa experiência? Seria preciso compreender como os *mbya* entendem a noção de transformação.

Podemos falar num devir imperceptível que considera o não alcançável como força, e não como região inexplorada. Esse jogo de forças que fundamenta o conhecimento, essa linha que é a mesma da vida tendendo para a morte e caracteriza o limite-tensão que refere Viveiros de Castro (2002). Assim é que *ja*, o prefixo referente à primeira pessoa do plural (inclusiva), em *jajeroky* é um convite à familiarização, à devoração guarani contemporânea.

Defendo, com Pierri (2018), que “permanecemos (no caso guarani) diante da predação enquanto categoria ontológica, que indica a animosidade virtual que rege as relações entre esses seres (nossos donos, *nhande jara*) e os guarani, que dependem deles para alimentar-se e para viver” (Pierri, 2008 :239). Este é um ponto de encontro em que a relacionalidade guarani os aproxima de seus outros. Difiro, portanto, da tese de Fausto (2005), para quem seria possível, sondando os textos etnohistóricos, mapear uma transformação nos povos guaranis, das práticas canibalísticas ou de uma concepção xamanística que se aproxima da lógica da predação do jaguar, para uma “ética” do *mborayu* baseada no amor. Divirjo profundamente, baseada na pesquisa etnográfica (realizada tanto entre os *mbya* do litoral, quanto entre os *nhandeva* da fronteira com o Paraguai), da tese que traduz *mborayu* como uma noção cristã de amor.

A literatura antropológica produzida na última década sobre tais povos (Pierri, 2018; Pereira, 2014; Macedo, 2009 e 2012; Mattos, 2005; entre vários outros) aponta a transformação, no sentido xamânico do termo, como afecção que incide sobre o corpo. Na dança ou no *jepota* se estabelece contato com o outro

para sondar as suas forças. Estamos aqui diante de “processos de transformação corporal” (Pierri, 2018: 174), a serem melhor compreendidos.

Não há contradição entre o canibalismo e o *mborayu*. O modo de lidar com a alteridade, nessa aldeia *mbya*, inclui a possibilidade de guaranizar o branco por meio dos espaços do *jerokey*. Como minha etnografia aqui apresentada pretendeu indicar, o forró como gênero incorporado do mundo dos brancos trata sobretudo dos temas do amor, os encontros criados em tais momentos dizem respeito à possibilidade de trazer o outro para a experiência de um devir *mbya*. A experiência do *jepota* segue sendo grandemente vivida, devir jaguar segue colocado como risco, é alteração no corpo, concreta, transformação das intensidades, desordem que acontece frequentemente, face a qual os múltiplos momentos do dançar são reorganizadores dos corpos.

Fausto afirma que:

Parece-me que estamos diante de uma verdadeira mudança de ponto de vista, em que a constituição da pessoa e do coletivo indígenas passam por uma identificação não mais com o polo predador da relação com outrem, mas com o de presa familiarizável (2005: 405).

Dissolvendo a oposição dual poderíamos compreender que a afinidade potencial mobiliza a relação de predação com o outro que inclui a aliança com o inimigo. Com os dados apresentados não podemos confirmar a tese de Fausto (2005) de que a noção de *mborayu* foi convertida em amor dócil e não mais em atividade predadora. O que defendo é bem o contrário, o campo das relações de aliança envolve os *jurua* em situações de devoração que inclusive incluem o *jepota* nos momentos mais conflituosos desse tipo de relação baseada na “predação familiarizante” (Fausto, 2008: 330), o que é controlado na *opy*. Tais experiências não se dão como incorporações molares ou duradouras, atuam bem mais como experiências extáticas em que se experimenta o *pathos* da transformação, muitas vezes mediado pelo *ka’u*.

Seria, então, necessário interrogar a noção de transformação, dessa vez à luz de uma aprendizagem com as categorias nativas tais como definidas pelos povos guarani, especialistas no assunto. Em sua concepção, não se trata de pensar diacronicamente, como busca fazer Fausto (2005), em lugar disso, compreender as dinâmicas de alteração que compõem os corpos tais como formados por esta socialidade aqui apresentada e suas tecnologias da alteração desenvolvidas em séculos de relações de alteridade.

Procurei neste artigo contrastar as diferentes formas *mbya* do dançar no que tange às relações de alteridade. Se no *jerosy* a relação é com os *nhanderu*, nas danças de *xondaro* se estabelece relação com as qualidades dos pássaros, no *jerokey*,

se dança com os visitantes, parentes distantes, presas potenciais, e, no caso que etnografei, com os *jurua*. O corpo *mbya* experimenta alterações fazendo visível a “lógica da transformação sensível” (Pierri, 2018) que lhes é própria. Se na *opy* a experiência do *aguyje* se virtualiza, no forró, a noção de *mborayu* apresenta suas características predatórias, mobilizando as experiências do *ka’ú* e na fronteira com a do *jepotá*. A familiarização aqui implica as aberturas mútuas possibilitadoras da afinização do outro com o qual se dança, para diferentes formas de aliança.

“No canibalismo amazônico, o que se visa é precisamente a incorporação do aspecto subjetivo do inimigo, que é, por isso, hiper-subjetivado, e não sua dessubjetivação, como é o caso dos corpos animais” (Viveiros de Castro, 2002: 392). Porque “a ‘objetividade’ da socialidade pode operar por meio da ‘subjetividade’ das pessoas-em-interação” (Barbosa, 2004). A centralidade das relações de alteridade nas cosmologias ameríndias das terras baixas da América do Sul é afirmada na série das formas sociais que enumerei aqui como dança, essas performances tais como praticadas poderiam ser pensadas como um momento de diplomacia cosmopolítica. Abertura íntima para a relação com o outro, para afetar-se por sua presença, experimentação devoradora de seus traços, em que um e outro não mais se definem por suas fronteiras, mas por suas performances que são nada mais que formas específicas de estabelecer relações de alteridade; talvez formas mais abertas e interessadas, menos etnocêntricas e etnocidas.

Ana Lucia Ferraz é Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense e Coordenadora do Laboratório do Filme Etnográfico (ICHF-UFF). É Coordenadora do Comitê de Antropologia Visual da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Professora no Mestrado em Antropologia Visual da FLACSO-Ecuador. Tem experiência com os temas: filme etnográfico, classes trabalhadoras, cidade, povos guaranis, cosmologia, artes e cinema.

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACSELRAD, Maria
2017 “Dançando contra o Estado: Análise descoreográfica das forças em movimento entre os caboclinhos de Goiana/Pernambuco”. *Ñanduty*, v.5, n.6: 146-166.

BADIE, Marilyn Cebolla

2013 *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. Barcelona, tese de doutorado, Universidade de Barcelona.

BARBOSA, Gustavo Baptista

2004 "A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres". *Revista de Antropologia*, v.47, n.2: 529-576.

BASTOS, Rafael Menezes

2007 "Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: Estado da arte". *Mana*, v.13, n.2: 293-316.

BUTLER, Judith

2015 *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte, Editora Autêntica.

2012 "Cuerpos em alianza y política de la calle". *Transversales*, v.26 : 01-18pp.

CADOGAN, León

1959 *Aywu Rapyta*. *Revista de Antropologia*, v.1 n.1. :35-42.

CLASTRES, Hélène

1978 *Terra sem mal: Profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo, Editora Brasiliense.

2016 "De que falamos os índios". *Cadernos de Campo*, v.25, n.25: 366-379.

CLASTRES, Pierre

1995 *Crônicas dos Índios Guayaki*. São Paulo, Editora 34.

2003 *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac & Naify.

2004 *Arqueologia da violência*. São Paulo, Cosac & Naify.

COSTA, Ana C. Estrela da

2014 "Pescando imagens: presença e visibilidade nos domínios da pesca e do cinema". *Devires*, v.11, n.2: 122-152.

DALLANHOL, Katia Maria Bianchini

2002 *Jeroky e jerojy. Por uma antropologia da música guarani Mbya do Morro dos Cavalos*. Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

FAUSTO, Carlos

2008 "Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, v.14, n.2: 329-366.

- 2007 “If God Were a Jaguar. Canibalism and Christianity among the Guarani (16th-20th Centuries). In: FAUSTO, Carlos e HECKENBERGER Michael (org.) *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, University of Florida Press, Gainesville, pp.75-104.
- 2005 “Se deus fosse jaguar: Canibalismo e cristianismo entre os (séculos XVI-XX)”. *Mana* v.11, n.2: 385-418.
- 1999 “Of Enemies and Pets: Warfare and shamanism in Amazonia”. *American Ethnologist*, v.26, n.4: 933-956.
- GOLDMAN, Marcio
- 2015 “Quinhentos anos de contato: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”. *Mana*, v.21, n.3: 641-659.
- GORE, Georgiana
- 1999 “Textual Fields: Representation in dance ethnography”. In: Buckland, T.J. (ed.). *Dance in the Field*. Palgrave Macmillan, New York, pp. 208- 220.
- GRÜNBERG, Friedl
- 2003 “La relación de los indígenas con la naturaleza y los proyectos de Cooperación Internacional”. In: GRÜNBERG, F. P. e GRÜNBERG, G. *Los Guaraníes. Persecución y resistencia*. Editora Abya Yala, Quito. 323-354.
- GRÜNEWALD, Leif
- 2016 “A ‘cosmo/política’ ameríndia”. *Indiana*, v.33, n.2: 119-142.
- HEURICH, Guilherme Orlandini
- 2015 “Outras alegrias: cachaça e cauim na embriaguez Mbya-Guarani”. *Mana*, v.21, n.3: 527-552.
- KILDEA, Gary e SIMON, Andrea
- 2005 *Koriam’s law and the dead who govern*. Canberra, Ronin Films.
- KRAKCE, Waud H.
- 2009 “Dream as deceit, dream as truth: The grammar of telling dreams”. *Anthropological Linguistics*, v.51, n.1: 64-77.
- LADEIRA, Maria Inês
- 2007 *O caminhar sob a luz. Território mbya à beira do oceano*. São Paulo, EdUnesp/FAPESP.

LOPES DA SILVA, Aracy

- 1999 “Uma ‘antropologia da educação’ no Brasil? Reflexões a partir da escolarização indígena”. In: LOPES DA SILVA, Aracy. FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo, Global, Fapesp, Mari, pp. 29-43.

MACEDO, Valéria

- 2009 *Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- 2011 “Vetores *porã* e *vai* na cosmopolítica Guarani”. *Tellus*, v.11, n.21: 25-52.
- 2011b “*Jepotá* e *aguyjé* entre os Guarani. O desejo da carne e da palavra”. Anais da 35^a. ANPOCS.
- 2012 “Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da ‘cultura’ e o se fazer ouvir nos corais guarani”. *Revista de Antropologia*, v.55, n.1: 357-400.
- 2017 “Misturar e circular em modulações guarani. Uma etiologia das (in)disposições”. *Mana*, v.23, n.3: 511-543.

MATTOS, Amilton Pelegrino de

- 2002 *O que se ouve entre a opy e a escola? Corpos e vozes na ritualidade guarani*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

MELIÁ, Bartolomeu

- 1990 “A terra se mal dos Guarani: Economia e Profecia”. *Revista de Antropologia*, v. 33, :33-46.

MENDES JR., Rafael Fernandes

- 2009 *Os animais são muito mais do que algo bom para comer*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense.
- 2016 *A saga rumo ao norte e os outros do caminho: a busca da terra sem mal entre os Guarani contemporâneos*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MIGLIORA, Amanda Alves

- 2011 “De Dentro e de Fora. As diferentes dinâmicas sociais e seus reflexos nos usos do espaço em uma aldeia urbana Mbyá Guarani”. *Ponto Urbe* 9 :1-11.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira

- 2002 *Através do mbaraká: Música e xamanismo Guarani*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

- 2004 O caminho do conhecimento - música e dança no jeroky guarani. In: V Seminário de pesquisa em Educação da Região Sul, V ANPED SUL, Curitiba.
- 2016 "Musica y resistencia, etica y estetica Guarani". *SALSA X Sesquiannual Conference*. New Orleans, mimeo.

NIMUENDAJU, Curt

- 1987 *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, Hucitec, Edusp.

OTTO, Tom

- 1992 "Imagining Cargo Cults", *Canberra Anthropology*, v.15, n.2: 01-10.

PEREIRA, Vicente Cretton

- 2014 *Nhamandu se levanta e nos faz levantar: etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense.
- 2016 "Nosso pai, nosso dono: relações de maestria entre os mbya guarani". *Mana*, v.22, n.3: 737-764.
- 2017 "Nos transformamos em brancos: Notas sobre a cosmopolítica Mbya guarani". *Ñanduty*, v.5, n. 6: 53-79.

PIERRI, Daniel Calazans

- 2018 *O perecível e o imperecível. Reflexões guarani mbya sobre a existência*. São Paulo, Editora Elefante.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula

- 2007 *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo, Rio de Janeiro, Editora da Unesp/NUTI, Museu Nacional.
- 2015 "Fuga como estratégia: notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas Mbya". *Cadernos de Campo*, v.24, n.1: 412-426.

e MENDES Jr., Rafael Fernandes

- 2016 "Saber sobre pássaros, saber com pássaros: Introdução a um estudo sobre formas de interação e modos de conhecimento na experiência de pessoas guarani". *Teoria e Cultura*, v.11, n.2: 37-51.

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria

- 2014 *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya*. Rio de Janeiro, tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense.

SANTOS, Laymert Garcia dos

2013 *Amazônia transcultural. Xamanismo e tecnociência na ópera*. São Paulo, n-1 Edições.

SANTOS, Lucas Keese dos

2017 *A esquiva do xondaro. Movimentos e ação política entre os Guarani Mbya*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

SHAFFNER, Justin

201 “Nem plural, nem singular: ontologia, descrição e a Nova Etnografia Melanésia”. *Ilha*, v.12, n.1: 101-133.

SEEGER, A., DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, v.32: 2-19.

STEIN, Marília Raquel Albornoz.

2009 *Kyringüé mboráí - os cantos das crianças e a cosmo-sônica mbyá-guarani*. Porto Alegre, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SZTUTMAN, Renato

2009 “Religião nômade ou germe do estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem Tupi”. *Novos Estudos*, v.83: 129-157.

VERA TUPÃ POPYGUA, Timóteo da Silva

2017 *Ywyrupa/A terra é uma só*. Eckman, A. (org.). São Paulo, Editora Hedra.

VIANNA, Fernando F. de Luiz Brito

2001 *A bola, os brancos e as toras: futebol para índios Xavante*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha

1986 *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro, ANPOCS/Zahar.

1979 “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n.32: 40-49.

2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

2007 “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. *Novos Estudos* 77. São Paulo, CEBRAP.

2015 *Metafísicas canibais*. São Paulo, N-1 Edições.

Recebido em 14 de abril de 2017. Aceito em 30 de abril de 2019.

Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus: sobre a participação de não-humanos na constituição do corpo dos *danzantes de tijeras* (Ayacucho, Peru)

Indira Viana Caballero

🏠 Universidade Federal de Goiás | Goiânia, GO, Brasil

✉ indirannahomi@yahoo.com.br

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.139699)

2179-0892.ra.2019.139699

ORCID

[https://orcid.org/](https://orcid.org/0000-0003-2552-2115)

0000-0003-2552-2115

RESUMO

A dança de tijeras é parte das celebrações da Festa da Água em Andamarca (Departamento de Ayacucho, Peru) no mês de agosto. Durante a festa, os danzantes fazem apresentações e competições em praça pública, desafiando sua resistência física: perfuram o corpo com pregos e espinhos, cortam-se com cacos de vidros, caminham sobre brasas. Para que tenham êxito ao realizarem tais desafios, os danzantes fazem negociações contínuas através de pactos e pagapas com seres não-humanos, principalmente com o Diabo, a Sereia e os Apus, aqueles que lhes outorgam proteção e poder. Se tais negociações forem ignoradas, tais seres podem lhes hacer daño, propiciando infortúnios e males diversos. Longas caminhadas para alcançar lugares vírgens, nunca antes pisados por um humano, são outra forma de tornar-se um bom danzante, acumular mais força e poder para tornar-se um maestro. Este trabalho destaca aspectos da relação desses dançarinos com seres não-humanos (Apus, Pachamama, Diabo, Sereia, entre outros) e de como seu corpo precisa ser constituído por eles para que seja um corpo completo.

PALAVRAS-CHAVE

Dança, corpo, Andes, Peru

On Pacts with the Devil, the Siren and the Apus: Non-Humans in the Constitution of the *Danzantes de Tijeras*' Body (Ayacucho, Peru)

ABSTRACT

The danza de tijeras is an essential part of the Water Party celebrations in Andamarca (Ayacucho Department, Peru). During the party, exhibitions and competencies that challenge their endurance are publicly made by the *danzantes*: they pierce their bodies with nails and thorns, cut themselves with glass shards, and walk on embers. In order to be successful, the *danzantes* hold continual negotiations with non-humans, through pacts and *pagapas*, especially with the Devil, the Siren and with the Apus. Long walks to reach virgen places, where no human has ever treaded before, are another way of developing into a good *danzante*, of acquiring strength and poder to become a maestro of the danza. This article, focuses on some aspects of the relationships between the dancers and the Apus, the Siren and the Devil; and on how, to become a complete body, the *danzante's* body must be composed by such beings.

KEYWORDS

Pacts, Dance, Andes, Peru

Andamarca¹ é um pequeno povoado andino do centro-sul do Peru (situado na província de Lucanas, departamento de Ayacucho), cuja maioria da população é bilíngue, falante de espanhol e de quéchua. Todos os anos, seus moradores destinam grande parte de seu tempo à semeadura de alguns tubérculos e cereais². O período do plantio acontece entre setembro e dezembro e envolve muitas pessoas que se dedicam a tarefas manuais bastante exaustivas. Como uma forma de preparar os *andenes* – nome dado às plataformas agrícolas pré-hispânicas que cobrem todo o território cultivável de Andamarca –, e de atrair bons auspícios para a semeadura e colheita, celebra-se em agosto a *Fiesta del Agua* ou *Yaku Raymi* (seu nome quéchua), mês em que a terra está aberta à espera de água e de *pagapas* (ou *pagos*), nome local para oferendas. Essa festa marca, portanto, o momento propício para realizar *pagapas* destinadas a *Pachamama* (mãe terra), aos *Apus* (montanhas protetoras poderosas) e às águas. Para os andamarquinos, *agua es vida*, um bem coletivo indispensável para a reprodução da vida em geral, além de ser um elemento central na organização social, uma vez que a irrigação é uma atividade altamente planejada, que requer práticas específicas e com regras bem definidas.

A celebração das águas, segundo os andamarquinos, é uma maneira de valorizá-las, de reconhecer sua importância, e as *pagapas* são uma forma de oferecer mais vitalidades a elas, lembrando que a abundância de água, bem como a prosperidade e a *suerte* de plantas, animais e humanos, depende das ações e reações de não-humanos ambivalentes e sedentos por vitalidades. Daí a importância das oferendas de coca e alimentos, libações com bebidas alcoólicas e *chicha de jora* (bebida fermentada de milho), sacrifícios de animais, enquanto substâncias impregnadas de forças vitais capazes de revigorar seus destinatários

1 Andamarca é nome da sede do distrito (a menor unidade político-administrativa do país) chamado Carmen del Salcedo, ou seja, é o nome do *pueblo*, ou povoado, o qual está situado a aproximadamente 3.500 metros de altitude. Os dados que deram origem a este trabalho foram coletados através de pesquisa etnográfica realizada entre 2009 e 2011, durante meu doutorado em Antropologia no PPGAS do Museu Nacional/UFRJ. Agradeço a CAPES pela bolsa que me permitiu viabilizar a pesquisa durante esse período. Após o doutorado foram realizadas duas viagens curtas a Andamarca, uma em 2014 e outra em 2016.

2 A primeira versão deste artigo foi apresentada no II Seminário Interdisciplinar: Estudos Andinos no Brasil, realizado pelo Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos (CEMA) da USP em 2014. De lá para cá, o texto foi apresentado diversas vezes. Agradeço a todos os comentários que contribuíram para a versão atual, principalmente a Rogério Brittes e, em especial,

e de reforçar os *pactos* entre humanos e não-humanos, apaziguando as possibilidades de ira.

DANZA DE TIJERAS: COMPETIÇÃO E DESAFIOS

Personagens centrais da Festa da Água, os *danzantes de tijeras* (*danzaq* em quéchua) são chamados por vezes de *hijos del agua*, em razão da forte relação que possuem com esse elemento, como veremos adiante³. Com sua dança, estes artistas bendizem o ano agrícola que acaba de começar para que haja uma boa colheita⁴. Assim, os *danzantes* fazem uma espécie de *oración*, com a intenção de *alegrar* santos padroeiros e outros seres poderosos, *rogando por más agua, más lluvia*.

Os *danzantes* possuem também um papel central na animação da festa, transformando os espectadores em eufóricos torcedores durante a competição. O *atipanacuy de danzantes* (competição de *danzantes*) de Andamarca é um dos mais famosos da região. Os bailarinos são contratados pelos chamados *Danzaq Mayor*, nome dado ao *cargo*⁵ mais importante dessa festa, reservado àqueles que usam maior quantidade de água para irrigar seus cultivos – esses são os auspiciadores ou patrocinadores desses custosos bailarinos. Na maioria das vezes, os artistas contratados já residem em Lima, sinal de que iniciaram uma carreira artística de maior visibilidade⁶.

Como a competição é muito levada a sério, os *cargontes* (pessoa que *pasa el cargo*) ambicionam conseguir os melhores artistas, pois o prestígio dos *danzantes* é transferido para aqueles que os contratam. Por ser uma das *plazas*, ou lugares, mais famosos para se assistir à dança no país, Andamarca recebe alguns visitantes, peruanos e até estrangeiros, interessados precisamente em ver de perto o desempenho dos *danzantes* no período da Festa da Água. Alguns deles são apenas admiradores, outros são estudiosos da *danza de tijeras*. Em virtude do caráter espetacular dessa arte, alguns andamarquinos, *danzantes* inclusive, consideram que a competição mudou um tanto com o passar dos anos, recebendo uma ênfase mais comercial, sobretudo em Lima, atenuando-se com isso o importante papel que a *danza* cumpre na relação com os *Apus*, as águas e a *Pachamama*. A emergência de amplos circuitos da *danza*, que foram se expandido na capital peruana, foi impulsionada, em parte, devido ao crescente fluxo migratório das populações andinas nas últimas décadas (Arce, 2006)⁷. Por conta disso, muitos afirmam que a *danza autóctone*, aquela considerada como *costumbre* local, só pode ser vista em *pueblos* (povoados), como Andamarca, considerados *cuna* (berço) de *danzantes de tijeras*, motivo de muito orgulho para os andamarquinos.

Ao som de harpa e violino, instrumentos introduzidos na região andina peruana com a colonização espanhola⁸, o *danzante* executa seus passos sofisticados. Com a mão direita, ele maneja uma tesoura, objeto que, na verdade, é um

a Luisa Elvira Belaunde pelo diálogo constante, generoso e entusiasmado sobre o tema. Dedico este texto ao grande mestre e amigo Chuspicha, que nos deixou repentinamente em agosto de 2018, depois de dançar em mais uma Festa da Água. Agradeço a Chuspi a acolhida, a convivência e os ensinamentos.

3 A *danza de tijeras* é originária da região de Ayacucho, Apurímac, Huncavelica e norte de Arequipa, parte sul dos Andes centrais do Peru. A altitude dessa zona varia entre 2.500 e 4.000 metros de altitude e é denominada "Trapecio Andino", região que coincide com o território ocupado pela Confederação Chanca até a primeira metade do século XV (Arce Sotelo, 2006). Entre os principais trabalhos sobre a *danza de tijeras* estão Lucy Nuñez Rebaza (1991), Vega (1995), Hiroyasu Tomoeda, Luis Millones e Tatsuhiko (1998), Villegas Falcón (1998) e Arce Sotelo (2006), sendo que um dos primeiros autores a dar destaque a essa dança foi o escritor e antropólogo José María Arguedas, através de seu conto "La agonía de Rasu Ñiti" (1970).

4 Sobre a estreita relação entre danças e ciclo agrícola, fertilidade, crescimento e boa produção nos Andes, ver Eveline Sigl (2009, 2011), Arnold e Yapita (1996, 1998) e Stobart (1996, 2006).

5 *Pasar* um cargo é firmar o compromisso de patrocinar uma parte da festa. Uma lógica complexa fundamenta o sistema de *cargos*, assim, em uma única festa há sempre vários *cargos*, os quais compõem um conjunto com hierarquia própria, tratando-se, de fato, de várias festas dentro de uma.

idíofone, isto é, um instrumento musical cujo som é produzido pelo choque das duas lâminas de metal (Arce Sotelo, 2006), o qual, segundo os andamarquinos, remete ao som das águas. Desse modo, os rios, as cataratas, as águas de forma geral, com seu movimento, provocam sons, os quais fluem sonoramente através das tesouras. Os instrumentos de cordas também possuem estreita relação com as águas. Destarte, a própria noção de música surge como algo que se constitui a partir dos sons da paisagem ou de sons produzidos por outros seres.

O som das tesouras tilintando harmoniosamente é algo hipnotizante. No ano de 2011 havia três grupos de *danzantes* na Festa da Água, ou seja, seis bailarinos, seis harpas e seis violinos. Quando todos se encontraram em frente à igreja fazendo alguns passos, logo uma multidão se aglutinou ao redor. Tantas harpas faziam com que o som se expandisse com mais força e vigor, contagiando a todos. Os *capatazes*, homens encarregados de acompanhar os músicos e os dançarinos, de chicote em mãos, tentavam organizar a multidão em volta, gritando: *¡Campo! ¡Campo!* Ao ouvir esse comando todos devem colaborar imediatamente abrindo espaço suficiente para que os *danzantes* possam demonstrar suas habilidades. Naquele ano, rumores indicavam que todos os *danzantes* estavam *más o menos por ahí, nivelados*, não havendo grandes discrepâncias entre eles. Este era um indicativo de que a competição seria dura. Nas duas primeiras noites, os artistas costumam fazer apenas exibições preliminares da grande competição que acontece nos dias seguintes. Essas prévias servem para que todos se apresentem e, assim, o público vá escolhendo seus preferidos.

Finalmente, nos chamados *días centrales* da festa, ocorre a competição em praça pública. A plateia chega cedo para garantir um bom lugar. Os *cargontes*, evidentemente, possuem lugar privilegiado. Iniciado o momento tão esperado, as *barras* (torcidas), formadas principalmente por jovens, começam a se manifestar. Constantemente estimuladas com caixas de cerveja presenteadas pelos *cargontes*, as torcidas mostram sua potência vocal enaltecendo exacerbadamente seus favoritos, atitude explicitada através de frases como: *¡Mira a tu papá!* *¡Mira a tu papá!*, enfatizando ironicamente a superioridade desse bailarino em comparação com os outros. No princípio, a competição gira mais em torno dos passos da *danza*. Há muitas variações de cada passo, tão sutis que, muitas vezes, um observador pouco familiarizado mal consegue perceber qual dos dançarinos está se saindo melhor. O primeiro *danzante* apresenta um passo, e, depois, um de seus rivais executa o mesmo passo, e assim por diante, até que todos tenham apresentado sua competência neste passo. Parte-se, então, para a próxima rodada. Tal dinâmica é chamada de *contrapunteo*: um faz e o outro responde. Essa estrutura de rodízio acompanha toda a competição. A ordem de apresentação dos *danzantes* é bastante importante: aquele que primeiro executa os passos guarda sempre alguma vantagem sobre aqueles que o sucedem, os quais devem

O princípio que rege o sistema de *cargos* é o rodízio, logo, aquele que passou um determinado *cargo* nunca mais precisa voltar a passar o mesmo *cargo*, mas deverá passar outro, que ocupe uma posição superior na hierarquia, o que implicará mais obrigações e gastos.

6 Com a presença cada vez maior das populações andinas em Lima criou-se na cidade um circuito próprio para a *danza de tijeras*. No entanto, pode-se diferenciar dois tipos de *danza*: um para o público andino, que vê nessa arte e em outros *costumbres serranos* a possibilidade de recriar uma extensão de seu *pueblo* na capital peruana; e outro, recriado e destinado ao público de Lima, em que a *danza* é mais espetacular do que ritual (Arce Sotelo, 2006).

7 Desde os anos 1940 há um considerável fluxo migratório do campo para a capital peruana; os novos modos de vida na cidade resultam em mudanças de diferentes ordens, como o abandono progressivo da língua quéchua pelas novas gerações. Em contrapartida, nota-se um outro processo de grande expressão, voltado para a “revitalización de la cultura andina en la capital”, o qual é explicitado principalmente com a criação de inúmeras associações de imigrantes. A emergência desse tipo de organização é o que permite, em grande parte, a manutenção de laços dessas pessoas com as comunidades de origem, disponibilizando elementos fundantes para “la creación de una nueva comunidad” (Arce Sotelo, 2006: 21).

8 Para uma análise da harpa andina e de sua centralidade e destaque na música andina, ver Ferrier (2012).

superar o primeiro – contudo, desconheço detalhes sobre a determinação dessa ordem. A rivalidade entre as torcidas se intensifica ao longo das horas e a competição pode durar muitas horas.

A *danza de tijeras* possui uma sequência de *tonadas* (músicas), trinta e seis, as quais são acompanhadas por trezentos e sessenta passos. As primeiras *tonadas* executadas pelo duo harpa e violino são combinadas com passos lentos, que vão sendo acelerados na medida em que a sequência de *tonadas* evolui. Da terceira parte até o final, a competição ganha números de acrobacia e desafios com brasas, espinhos, pregos e vidros. Esse é justamente o momento em que os *poderes* dos *danzantes* ficam mais explícitos – no sentido das capacidades que eles adquirem, como força e resistência física, as quais dependem de outros seres, como veremos adiante –, uma vez que eles deitam sobre cactos, caminham sobre brasas, perfuram o corpo com pregos e outros artefatos pontiagudos sem sequer sangrar. Por conta disso, os espectadores dizem que os *danzantes* se assemelham à imagem de um faquir. Vale ressaltar que a causa dos infortúnios e insucessos dos *danzantes*, nesse ou em outro momento qualquer da competição, frequentemente é atribuída à ação de algum rival, um *daño* (dano) provocado por um de seus concorrentes ou pelo descumprimento de um *pacto* com suas fontes de *poder*.

Na plateia, algumas pessoas impressionadas dizem: *¡No es humano!* Sem demonstrar sentir qualquer dor, os *danzantes* terminam a competição com um momento ápice: a subida na torre da igreja. Amarra-se uma corda na torre, a qual é estendida e fixada num ponto próximo ao chão da praça. Cada um deve descer pela corda exibindo arriscadas e complexas acrobacias. Este é um número muito esperado pelo público, o qual consolida o destaque de um dos artistas. No entanto, é preciso dizer que a vitória de um *danzante* nunca é algo claro, inequívoco, sendo via de regra objeto de controvérsias. Em festas como essas, as palmas e os gritos do público indicam quem é o melhor *danzante*, daí a importância das torcidas. Não há um corpo destacado de avaliadores para julgar a habilidade de cada artista nem para declarar um vencedor. Então, ao perguntar aos espectadores quem ganhou a competição, diferentes respostas podem surgir. Nota-se que aquilo que anima os andamarquinos é, sobretudo, a competição em si, a qual não é encerrada por alguma declaração oficial marcando as posições de vencedor e perdedor, sendo a controvérsia a respeito de quem ocuparia tais posições aquilo que cumpre um papel fundamental na disputa em sentido amplo. Tudo isso aquece a festa dos andamarquinos.

CHUSPICHA: UM DESCENDENTE DE DANZANTES

Froilán Ramos, cujo nome artístico é Chuspicha, diminutivo de mosca em quéchua, é um dos mais famosos *danzantes de tijeras* de Andamarca. Herdeiro de uma

estirpe de *danzantes*, Chuspicha aprendeu a dançar com seu pai quando ainda era criança e, ao completar quinze anos, foi a Lima buscar aprendizados com outros mestres. Conforme Chuspicha, há décadas que membros da família Ramos se tornam *danzantes*, ao menos sete ascendentes por sua linha paterna. Essa *arte* costuma ser herdada, aprendida com familiares, sendo vista também como expressão de uma relação direta e mais profunda com os *Apus* (as montanhas poderosas e protetoras). Diz-se que não basta alguém querer *danzar*, senão que os *Apus eligen* (escolhem) os *danzantes de tijeras*. Estamos falando, então, de uma habilidade relacionada, de certa forma, mais à vontade dos *Apus* do que à própria vontade da pessoa. Ao mesmo tempo, parece ser também uma espécie de herança familiar, uma qualidade especial transmitida pelos parentes, um corpo mesmo que se herda, porém, inacabado, tendo que ser *completado* ao longo da vida.

De acordo com Chuspicha, foi o escritor e antropólogo José María Arguedas quem fez a *danza de tijeras* ser reconhecida nacionalmente assim como o *huayno* (gênero musical andino), duas expressões culturais vistas como originalmente andinas, antes disso pouco valorizadas⁹. Atualmente, além de ser amplamente difundida em Lima, a *danza de tijeras* alcançou reconhecimento internacional: no dia 16 de novembro de 2010 foi declarada patrimônio imaterial da humanidade pela Unesco, um acontecimento veiculado com destaque pela mídia peruana e recebido com muita alegria pelos andamarquinos.

Os *danzantes* são figuras extremamente enigmáticas, e a prática da *danza de tijeras* envolve muitos segredos. Fala-se muito sobre a origem de suas habilidades e de seus poderes, sendo a mais difundida a do *pacto* com o Diabo (*Diablo*), ser ambivalente que vive nas profundezas subterrâneas capaz de transferir poderes aos bailarinos¹⁰. Caso tal pacto seja descumprido ou não seja renovado, diz-se que o *danzante* pode até desaparecer, deixar de existir. Certa vez, Sra. Maria, andamarquina que viveu muitos anos em Puquio, *pueblo* grande bem próximo a Andamarca, narrou-me uma versão que ouvira nesse lugar sobre esse tipo de tratos: *Dizem que na catarata vive o Diabo. Dizem que todos têm sua Sereia, todos os artistas, as cantoras, os harpistas... ¡Todos!* Sra. Maria disse que não acredita nessas histórias sobre os *danzantes*, não tem *fê* nisso, mas contou o que já ouvira falar a respeito.

Em Puquio, como em Andamarca, há cataratas e dizem também que há rios subterrâneos dentro da terra. Por aí há um buraco por onde os danzantes entram e andam por esses rios, e dentro há um salão grande, dizem, e aí vive o Diabo, com seu cabeção e seu corpo magrinho, e dizem que ele dança muito bem. Dança bonito! Como danzantes! E a música dele é de danzante. E dança, dança e, quando termina, o danzante diz a ele: “Eu quero que você me faça famoso. Quero dançar como você”. E, vendo o Diabo dançar, o danzante aprende tudo. E o Diabo lhe diz: “Vou te fazer famoso, mas dentro de algum tempo vou te recolher”, ou

9 Mendívil (2012) não somente ressalta a grande contribuição de José María Arguedas para o reconhecimento da música andina, senão que em outro trabalho o autor explora as diferentes percepções de música que existem no mundo andino a partir da literatura de Arguedas (2015).

10 Já que se tratam de entidades ambivalentes, que podem agir positiva ou negativamente, faz-se necessário reforçar e renovar os *pactos*, o que nos faz recordar das oferendas dos mineiros bolivianos para o *Tío*, outro nome dado ao *Diablo*, do qual depende a sorte (a vida e também a riqueza) desses trabalhadores nas minas de estanho, conforme descrevem as célebres etnografias de June Nash (1979) e de Michael Taussig (2010).

seja, que ele vai morrer. E o danzante, que levou seu peleguinho de alpaca, lhe diz: “Está bem, mas só quando você terminar de contar os pelos desse couro”. E o Diabo, quando está assim na metade, se confunde e tem que começar tudo outra vez. Dizem que o Diabo é bem sincero, não é mentiroso. [...] Então, o danzante dá seu cachorro para que o Diabo conte seus pelos. E, quando o Diabo já está quase terminando, o cachorrinho se mexe e o Diabo tem que começar tudo de novo. Mas eu não acredito nisso. Não acredito que o danzante morra.

Para Chuspicha, a força e os poderes dos *danzantes* estão associados à Sereia (Sirena), mas não somente a ela. Os *danzantes* convivem com o medo, estão *acostumbrados con el miedo*. Este é um atributo essencial, segundo Chuspicha, para se chegar a ser um bom *artista*. Logo, entrar na catarata é uma *probación* (provação) pela qual o *danzante* tem que passar: é algo aterrorizador. Todavia, para que seja forte e corajoso, o *danzante* deve buscar desafios: lugares longínquos na *puna*, a região do altiplano, o território dos animais considerados selvagens (como o puma, o condor e a vicunha), de onde brotam montanhas imensas onde ninguém nunca pisou e, conforme Chuspicha, onde só um artista pode chegar. Quando isso acontece, reconhece-se que esse, que conseguiu tamanha proeza, tem *poder*. Entretanto, ele explica que pessoas comuns às vezes não entendem como se dá o processo de aquisição de forças e de experiência desses bailarinos e, ao saberem que um *danzante* está a caminho de lugares desertos e hostis na imensidão *puneña*, dizem: *Para que você vai lá se não há nada, só pedras...? Nem sequer se pode plantar... Por que você quer chegar lá?*

Chuspicha fala-me, então, por que um *danzante* deve chegar precisamente nesses lugares:

Parece mentira, senhorita, mas esses lugares desertos têm poder. Fazem com que a tua cabeça comece a doer, é preciso mascar coca, tomar trago ... É o Diabo... O calor também é forte... O corpo dói... Tudo é para que te acovardes e para te fazer voltar, desistir, mas tu tens que ganhar isso, tu tens que vencer. Para conseguir, toma teu trago. Mareadito [um pouco bêbado] já se tem mais poder, mais força, mais ânimo. Dor já nem sentes, e mesmo que caias, segues caminhando. Sai uma força não sei de onde... Tu tens que chegar aí para ser um bom artista. [...] Então, nesse deserto, aí vive o Diabo. E se ele te receber vai te dar poder. Mas, para que ele te receba, deves levar tudo, todos os requisitos para fazer as pagapas para ele [coca, cigarros, bebidas]. É preciso ir pelo caminho fazendo tinkapas¹¹ [oferecendo às montanhas], claro. Enquanto nos lugares amansados já não há poder, já estão mansos. Os lugares desertos são onde o encanto é mais forte porque não circula ninguém. Na danza, o Diabo nos dá poder, mas na nossa vida civil somos católicos. O danzante trabalha com os dois. A Sereia é da parte do Diabo.

11 *Tinkar*, verbo quéchua, é aspergir bebida como ato de oferecimento aos antepassados, Apus, Pachamama e outros seres.

Para Chuspicha, *o Diabo contradiz a Deus, é como seu rival. Mas, por lei, o último [aquele que ocupa o lugar mais alto da hierarquia], para mim, é Deus*. Desde a perspectiva de Chuspicha, o *danzante* deve *estar com os dois* e o Diabo é um *refuerzo* (reforço). Ele reconhece que antes seus antepassados tinham mais *fê no sol, na lua, nas estrelas, nos desertos, no Diabo*, mas pouco a pouco, as gerações mais novas já estão dançando para os *santos*. Para ele, *lá no princípio não se deram conta que havia Deus, e depois os santos*, mas é preciso reconhecer também a importância desses. Ainda assim, Chuspicha ressalta que o corpo do *danzante não está completo* se ele não fizer *pactos* com a Sereia, o Diabo e os Apus, logo, seu desempenho na *danza* não será exitoso.

O *danzante* esclarece que não apenas os lugares desertos, mas que certos lugares têm *poder*, ressaltando que ainda há espaços vivos bem próximos ao povoado, ao passo que outros vão perdendo suas potências, e lembrou-se de uma pequena lagoa que ainda tem *poder*: *Lá, a natureza ainda vive. Tanto que se alguém jogar uma pedra nessa lagoinha chove*. Da mesma forma que *Puzapaqcha*, a catarata de Andamarca onde os *danzantes* fazem sua *consagración* – uma espécie de batismo ou iniciação –, ainda tem *poder*: *Lá até a terra ainda tem poder. É um lugar bem perigoso, onde a terra pode te agarrar. Cair por lá pode te dar feridas... Esse lugar é perigoso! É preciso tomar cuidado*.

Nessa região é indispensável, portanto, fazer *pagapa* antes de se tocar na terra ou na água, como uma forma de pedir licença e de reconhecer que esses são lugares onde vivem outros seres, os quais possuem poder para nos *hacer daño* (males diversos), uma reação da terra e da água quando não se respeitam essas negociações. Entretanto, Chuspicha também nota que há inúmeros lugares que estão abandonados, sem receber *pagapas*:

Para que haja mais animais, mais chuva, mais vida, é preciso manter a fê fazendo pagapas... Mas olha quantas chácaras secas, abandonadas... As lagoas pequenas e grandes devem ser valorizadas, todas as coisas devem ser valorizadas, do pequeno ao grande, o poder provém de todos. E como se sentem os outros desvalorizados? Elas [as lagoas] também já pensarão como gente: “Eu melhor já me seco também!” Assim devem dizer.

A ausência ou falta de *pagapas* é geralmente entendida como algo indesejável e, conseqüentemente, arriscado. Sabe-se que oferecer diferentes substâncias aos seres poderosos tanto como consumir junto com eles é uma prática que propicia sorte e prosperidade a todos, humanos e não-humanos. Os antepassados, a *Pachamama* e os Apus, assim como os humanos, carecem das vitalidades presentes nessas substâncias para se manterem vivos. A força vital ou *ánimu*¹² contida na coca e nas bebidas oferecidas são consumidas por eles, os quais por sua vez

12 Conforme Allen (2008: 69), “ánimu” se refere a uma “esencia espiritual”, noção próxima à ideia de alma. Enquanto para Spedding (2008), “ánimu” é mais um dos componentes da pessoa andina, a qual é composta de corpo, alma e animo (ou *ajayu*). Por um lado, o animo é semelhante à alma, por outro se parece mais com a “mente”, pois está relacionado com “la voluntad y el pensamiento”, expressando-se na capacidade de tomar decisões e de realizar ações (2008:92). Segundo Spedding a alma está localizada no corpo enquanto o animo está fora dele, um pouco distante, movendo-se inclusive a certa distância. No momento da morte é que ele se une à alma no corpo. A autora afirma que o *ajayu* ou animo “representa la fuerza vital de la persona y es lo que realmente muere cuando uno muere, ya que el alma sigue existiendo” (2008:94).

vão nutrir as águas, a terra, as plantas e os animais gerando, assim, um ciclo de fertilidade que se retroalimenta, num intercâmbio permanente. A preocupação em *pagar* ou oferecer é uma devolução ou “agradecimento sob a forma de um dom”, ou seja, “se devolve *dando de comer* à terra já que ela dá de comer aos seres humanos” (Bugallo, 2014: 361, tradução minha). Da mesma forma que é também um pedido de licença para tocar na terra, entrar na água, enfim, para adentrar domínios resguardados por não-humanos, como uma mostra de humildade e *respeto* daquele que oferece. Caso as *pagapas* deixem de ser feitas, a má sorte pode rondar, assim homens e animais podem ser acometidos por males físicos diversos – os quais indicam que estão sendo tragados paulatinamente por seres ávidos por vitalidades –, e acidentes e infortúnios podem se tornar recorrentes.

CORPO, ESPAÇO, MOVIMENTO: ALGUMAS REFLEXÕES A PARTIR DA DANZA DE TIJERAS

De acordo com os andamarquinos há espaços e animais considerados *salvajes*, *brabos* e *peligrosos*, e outros considerados *mansos*. A *puna*, o altiplano, é de certa forma como a floresta dos Andes, no sentido de ser o espaço mais hostil e perigoso. Para os andamarquinos há diferenças claras entre o que é domesticado e o que não é (lugares, animais, pessoas) e esta oposição nativa nos remete a algumas questões.

A primeira delas é o fato de que as características do espaço, no caso da *puna*, parecem tornar-se o fundamento para a caracterização dos homens e dos animais que lá habitam ou que lá permanecem, ou, ainda poderíamos dizer, que *conviven*, noção bastante cara aos andamaquinos uma vez que *convivir* (conviver) é o que torna possível *acostumbrarse* (acostumar-se). Essa ideia indica que a convivência entre seres/lugares proporciona o caminho para que esses sejam afetados mutuamente – um corpo acostumado com certo tipo de clima ou de comida é um corpo que já se transformou, está feito, pode-se dizer, para viver equilibradamente sob certas condições climáticas ou para se alimentar a base de certas comidas sem passar mal. É como se as características do lugar, também um ser que pode estar vivo, emanassem, alcançando os seres que nele se encontram. Dessa maneira, os habitantes permanentes da *puna*, tanto como os animais lá criados, são descritos pelos andamarquinos como selvagens, eremitas, chucros e bravos. Com isso, a experiência de caminhar por espaços que oferecem riscos e desafios, por regiões quase inalcançáveis nas montanhas, faz com que a coragem vá sendo incorporada no corpo cansado, que vai se tornando resistente ao medo, capaz de sofrer perfurações e cortes, e de suportar a dor durante a competição. Criam-se, então, os atributos desejados e valorizados para se vencer os rivais nas competições através das quais o artista será provado ao longo de sua carreira.

O corpo, assim, aparece como suporte da experiência vivida no ambiente mais hostil a que o *danzante* tem acesso. O ato de se deslocar em busca do perigo, de caminhar dias pelos pastos desertos da *puna* podendo topar com toda a sorte de seres (pumas, espíritos, *Apus* transfigurados em humanos etc.), molda tanto sua subjetividade como seu corpo, sua predisposição para encarar os desafios que se apresentarão ao longo da vida de *danzante*. Desde a *consagración*, sua iniciação, e mais tarde a prática da *danza*, configuram-se como um contínuo exercício de coragem. O ritual de consagração é, antes de mais nada, um grande desafio, uma vez que será provavelmente o primeiro encontro do *danzante* com o Diabo e/ou com a Sereia, quando os iniciantes serão apresentados aos seres do inframundo¹³. Diante do vigor das águas incessantes que despencam com força no poço da cachoeira Puzapaqcha, a mais importante de Andamarca para os artistas locais, o *danzante* deve se lançar em suas profundezas independentemente de ser dia ou noite, frio ou calor. Lá dentro, através de uma fenda, ele poderá ter acesso a outras dimensões do inframundo, onde os encontros acontecem. Essa experiência é o que propicia uma das transformações mais importantes: a de um inexperiente bailarino em um artista preparado, tornando esse “corpo dançável” (Barcelos Neto, 2011)¹⁴. Ao sair das águas o *danzante* está autorizado a dar início a sua vida na arte da *danza*, tendo concluído sua iniciação, processo necessário para adquirir habilidades e potências, e que mesmo sendo preciso muito esforço para mantê-las ao longo de sua existência, estão tão entranhadas em seu corpo e, nos aventuráramos a dizer, ao que tudo indica, jamais poderão ser totalmente desentranhadas.

Trata-se, é preciso ressaltar, de uma preparação que deve ser (re)feita periodicamente, renovada, como mencionado anteriormente, sendo este outro ponto fundamental: o quanto esse corpo específico e suas capacidades vão sendo reforçados pelo cumprimento dos *pactos* com não-humanos ao longo da vida, os quais se convertem em fonte de *poder* e fortaleza. Como explica Chuspicha, o corpo do *danzante* não está *completo* sem esses *pactos* com o Diabo, os *Apus* e a Sereia, o que salienta a necessidade de uma participação/cooperação desses seres na feitura desse corpo para que os dançarinos possam não somente desempenhar sua *danza* de forma exitosa, mas simplesmente existir. Caso contrário, o artista vai enfraquecendo, perdendo seus poderes, podendo até mesmo morrer. Diz-se que uma das principais causas dos infortúnios, doenças e morte desses artistas é o descumprimento dos *pactos*. E, ainda que esses sejam devidamente cumpridos, os *danzantes* sabem que o acordo travado dá direito aos seres que lhes deram tais capacidades de um dia buscá-los, como a história contada por Sra. Maria sobre o Diabo.

Encontra-se ideia semelhante no fabuloso conto de José María Arguedas, “La agonía de Rasu Ñiti” (1970), em que o escritor narra o fim da vida de um expe-

13 Para os andamarquinos o universo andino é tripartite: *kay pacha* é este mundo, ou o mundo visível; *ukhu pacha*, o mundo de baixo, ou de dentro, o inframundo; e *hanan pacha*, o mundo de cima.

14 Segundo Barcelos Neto, na Amazônia o “corpo que dança é aquele em que a sua superfície foi alterada, em geral pela aplicação de desenhos”; sendo que a “imaginação criativa sobre esse corpo que dança privilegia, antes de tudo, a sua superfície (a pele), e menos as suas anatomia, morfologia e fisiologia” (2011: 988). Já nos Andes, talvez a ênfase recaia menos na superfície e mais na morfologia e fisiologia. Contudo, esse ainda é um tema a ser explorado. Vale lembrar que Barcelos Neto possui uma produção fílmica recente sobre festas andinas – ver Dinato et al. (2016).

riente *danzante*, descrevendo os sinais enigmáticos que ele recebe da natureza comunicando-lhe que é chegado seu momento de partir¹⁵. De acordo com o conto, Rasu Ñiti (cujo nome significa aquele que aplasta neve) é “filho” de um *Wamani*, outro nome para *Apu*, uma montanha nevada grande e imponente. Este grandioso *Apu* é quem lhe dá poderes e, no final de sua vida, é ele que vai buscá-lo. O desfalecimento progressivo do corpo do bailarino que dança ao ritmo da música até morrer é descrito com detalhes. Imediatamente após sua morte, outro acontecimento importante: seus poderes renascem em seu sucessor, Atok'saiku (cujo nome significa aquele que cansa o zorro), um jovem aprendiz da *danza* que presencia todo o processo da passagem de seu mestre. Nota-se que a marca principal da morte de Rasu Ñiti, segundo o conto, não consiste no fim absoluto do próprio *danzante*, mas no seu renascimento através do jovem discípulo. É como se o *ánimu* – enquanto um dos componentes da pessoa (Spedding, 2008) ou algo próximo à ideia de alma (Allen, 2008)¹⁶ – do bailarino mestre tivesse se transferido para o discípulo que se torna capaz de sentir em seu peito o falecido lhe falar, da mesma forma que esse sentia o *Wamani* lhe falar em seu coração. Pode-se dizer, ainda, que, ao mesmo tempo, parte desse *ánimu* era também o *ánimu* do próprio *Wamani*, ponto chave para compreender-se o porquê da capacidade de renascimento ou da imortalidade do *danzante*. Os familiares e os músicos reconhecem Rasu Ñiti em seu sucessor, um *danzante* que acaba de nascer, na medida em que seu corpo parece herdar as qualidades primordiais de seu mestre, as quais terão de ser cultivadas e ativadas durante sua existência. Vale ressaltar que o jovem aprendiz não era, ao que tudo indica, descendente direto de *danzantes*, ou seja, caso fosse filho de *danzante*, possivelmente haveria sido sucessor de seu pai, herdando talvez também alguns atributos antes mesmo da iniciação, ideia que nos é sugerida pelos próprios *danzantes* andamarquinos ao valorizarem sobremaneira a prática dessa *arte* por diversas gerações na mesma família; algo que diz respeito não somente à dimensão da transmissão dos conhecimentos e segredos, mas acerca da vontade de seres sobrenaturais.

O segundo ponto significativo para o exercício aqui proposto é o quanto fica evidente que, para alcançarem seus objetivos, os *danzantes* necessitam se *sacrificar*. Outra noção cara aos andamarquinos, que costumam dizer que quem não se *sacrifica é flojo* (preguiçoso), logo, terá menos chance de ser bem-sucedido em suas empreitadas, ao que parece não somente como *campesino* mas também como *danzante*. Trata-se de uma visão que associa o corpo a uma transformação, de certa maneira, não apenas durante a competição, mas mesmo antes dela, como condição necessária para que esse corpo vá sendo forjado. O trabalho por excelência para os andamarquinos é aquele que faz o corpo suar, cansar, que requer esforço físico intenso, de tal modo que essa transformação corporal é um indicativo, de alguma forma, de que esse corpo se sacrificou. Nesse processo o

15 Uma adaptação do conto em formato de curta-metragem realizada em 1985 pelo Centro de Teleducación de la Universidad Católica (CETUC) está disponível em https://www.youtube.com/watch?v=whrbwzk1_al (acesso em 05/10/2017).

16 Conferir nota 12.

corpo despende parte de sua força vital, de seu *ánimu*, substância presente em tudo que é *vivo*.

No entanto, não somente o “trabalho de verdade”, mas todas as danças coletivas devem ser executadas com vigor, animação e força, um requisito para se dançar bem, o que se nota através do ritmo e da marcação dos passos, do movimento vivaz dos braços, da alegria esfuziante. Tudo isso reveste de beleza a dança e seus dançarinos, que ao notarem o mais mínimo desânimo entre os participantes e, com isso, a chance de que seu desempenho se afaste do ideal, uma dança bonita e admirável, tratam de se reanimar. Diante desse risco, um deles grita sonoramente: *¡Aire, aire!*¹⁷. Ao ouvirem a exclamação, todos imediatamente devem imprimir vigor e alegria em seus movimentos e, se for o caso de demonstrar muita potência e disposição, grita-se: *¡Chaki, chaki!*¹⁸. Esse é o comando para que todos iniciem um *sapateado* – estilo muito recorrente entre as danças andinas – golpeando com força o chão, como se descarregassem instantaneamente parte de suas vitalidades a cada passo, seguindo a cadência imposta pelas cordas da harpa e do violino. Todos desfrutam imensamente do momento frenético e a percussão proporcionada pelos pés, acompanhada pelo toque da caixa de ressonância da harpa – uma das transformações da harpa europeia –, inevitavelmente contagia os espectadores¹⁹. Finalmente, sem descuidar jamais da animação do coletivo, quando a intenção é renovar as forças grita-se *¡Pisto, pisto!*²⁰, logo após o término de uma música ou até mesmo durante a dança. Na mesma hora, surge alguém com uma garrafa de bebida alcoólica e copos para distribuir aos dançarinos que precisam tomar, sem exceção. As vitalidades, assim como vão sendo liberadas vão sendo absorvidas, e uma das formas de impregnar o corpo com essas energias é através do consumo de bebidas alcoólicas as quais são, inclusive, chamadas de *ánimu* – enfatizando-se o caráter renovador e revigorador de tais líquidos –, substâncias sempre distribuídas e consumidas durante o trabalho coletivo e as festas²¹. Para os andamarquinos, o álcool é uma substância que dá coragem e força, afasta o medo, faz a pessoa perder a *flojera* (preguiça), a insegurança ou a dúvida, além de repor o vigor físico. Ao passo que as *pagapas* constituem o modo através do qual o Diabo, a Sereia, a *Pachamama*, os *Apus* e os antepassados consomem porções de *ánimus*, as essências, de tais substâncias²².

A necessidade de exprimir a dança de forma vigorosa nos remete à importância do vigor também na execução da música, traço que se apresenta como necessário para que seja ouvida por aqueles a quem está destinada. Em seu trabalho sobre música e dança na comunidade andina de Q'eros, no departamento de Cusco, Holly Wissler afirma que timbre, “densidade de la textura” e “volumen” possuem grande importância na produção musical andina pois “sirven para enviar las canciones, como emisarios, a los poderosos espíritus que son el motivo del ritual” (2010: 97). Ao passo que Martínez, dando ênfase à dimensão sonora e

17 A tradução de *aire* é ar, palavra muito usada pelos andamarquinos para se referirem também ao vento ou brisa, associada nesse caso à dinamicidade do corpo que dança.

18 *Chaki* significa pé em quéchua.

19 Mirande (2005:106) em seu estudo sobre o canto de Coplas em Jujuy (Argentina) nos chama atenção para o fato de que o próprio corpo dos bailarinos atua como uma espécie poderosa de “resonadores”: “El cuerpo acompaña la dicción musical con un movimiento rítmico marcado por los pies que producen un lento desplazamiento circular; la mano izquierda del cantor sostiene la caja mientras la derecha la golpea con la *guastana* expandiendo los golpes a un ritmo constante. Este golpeteo hondo, [...] retumba en el cantor y en los partícipes, de tal suerte que sus cuerpos se vuelven resonadores, hasta convertirse en un gran cuerpo colectivo que late circularmente a un ritmo común”. Esse latido sentido nos corpos, proporcionado pelo ritmo da percussão, não apenas dos instrumentos mas do próprio corpo, segundo a autora, é o “que da a lo vital una expresión tangible”. Martínez (2014:96) ressalta que os bailarinos também podem produzir música: “Suelen llevar sobre el cuerpo *idiófonos* (sonajas, campanillas y otros), golpean el suelo con los pies marcando la pulsación musical o realizando motivos rítmicos, cantan y pueden tocar además un instrumento”. Dessa maneira, a autora chama atenção para o fato de que as fronteiras do que é música e do que é dança não são nítidas nem precisas em várias danças andinas. Para ela, essa

visual da música em uma comunidade andina boliviana, sustenta que há duas características fundamentais, as quais estão interrelacionadas, na prática musical indígena andina: “implica esfuerzo y resistencia física y pone en evidencia el movimiento corporal” (2014: 91). Tal esforço e resistência consistiriam em um meio para alcançar uma espécie de estado alterado necessário à experiência ritual, situação em que o corpo é levado aos seus limites pelos efeitos do consumo intensificado de álcool – aliás, como na maioria das festas andinas – e por uma hiperventilação resultante do uso contínuo das flautas. Outro ponto importante, conforme a autora, é que o cansaço excessivo dos músicos andinos se dá, ainda, por conta do caráter coreográfico inseparável da maioria das performances musicais, daí a importância do movimento corporal e da dimensão visual na música²³.

Durante a jornada pela *puna* algo semelhante acontece com o corpo do *danzante*, considerando-se que esse é um exercício de sacrifício, cujo propósito é resistir mesmo que seus sentidos lhe convidem a desistir a todo momento, como nos diz Chuspicha. Ao longo da caminhada²⁴ realizada com esforço, o bailarino vai deixando um pouco de si, de seu suor, que nada mais é do que uma porção de sua essência vital, parte de seu *ánimu*, uma condição para (re) fazer o corpo do *danzante*. Tal qual o trabalhador que se sacrifica na roça para gerar as condições ideais para o surgimento de novas vidas, o *danzante* percorre caminhos que o levarão a refundar seu corpo. Com relação ao esforço, Belaunde (2006: 216) propõe uma leitura criativa ao fazer referência ao suor como “via de nascimento” de cultivos e de crianças entre os povos amazônicos. A autora nota o quanto o sucesso de determinadas empreitadas está relacionado diretamente ao esforço, daí a importância do suor como um sinal de que o esforço aconteceu²⁵. No caso do *danzante*, trata-se do nascimento e da criação de um corpo específico; seu suor sinaliza seu cansaço, força dispendida e, ao mesmo tempo, resistência incorporada. Nessa jornada, a exaustão e o consumo simultâneo de substâncias oferecem as condições para que o *danzante* embarque num estado alterado que coloca seu corpo numa situação limite, semelhante àquela experimentada durante a própria competição. Êxtase e exaustão alimentam, ao mesmo tempo, a vontade do *danzante* de resistir e essa é precisamente a chave para seu sucesso: fazer com que esse corpo aprenda a resistir.

Cabe considerar, ainda que brevemente, que não somente o bailarino, mas os músicos, de forma geral, necessitam igualmente fazer seus pactos com a Sereia, como bem disse Sra. Maria. Alguns instrumentos, conforme mencionado acima, estão intimamente relacionados com a água, sendo uma prática corriqueira deixá-los passar a noite ao lado da cachoeira para que sejam afinados pelos próprios seres das águas, buscando-se um som perfeito (Arce Sotelo, 2006). Com isso, pode-se sugerir que os instrumentos musicais são artefatos que se tornam uma espécie de extensão das próprias cataratas. De certo modo,

percepção deve estar relacionada com a criação do que ela chama de uma “multisensorialidade estética”. A inexistência de limites do que é dança e do que é música é algo que se apresenta também em outros povos, como os amazônicos (Seeger, 2004).

20 Também chamado de combustible.

21 Sobre a importância do compartilhamento de bebidas alcoólicas e outras substâncias como fonte de vigor durante o trabalho coletivo e as festas ver Caballero (2018).

22 Martinez (2014:90) assinala que alguns estudos demonstram a associação entre música e consumo de álcool como algo muito eficaz na circulação da energia do universo e de transformação do mundo.

23 Sobre a importância do vigor dos movimentos e da coreografia ver Laura Flety (2015).

24 Vale destacar a importância do próprio ato de caminhar, de (re)traçar caminhos, como uma prática antiga aos povos andinos que servia não apenas para intercambiar produtos, mas também um meio de conhecer e de interagir com Outros diversos (lugares, humanos, não-humanos). O complexo de caminhos pré-hispânicos Qhapaq Ñan, declarado patrimônio mundial pela Unesco em 2014, é uma mostra disso.

25 O parto é visto como uma guerra entre os Yine, na amazônia peruana: “Para que la guerra contra el feto sea un éxito, tanto la parturienta como la mujer que la ayuda deben hacer fuerza y sudar” (Belaunde,

são objetos que também estão sendo feitos por elas, pois sem essa participação na sua constituição não teriam a mesma sonoridade²⁶. Nesse sentido, as Sereias bem como os *Apus* surgem como não-humanos que participam na produção dos sons, ou, como os próprios fazedores dos sons, o que com efeito nos conduz a outra noção de autoria ou de propriedade, bastante contrastante com nossa compreensão ocidental (ver Stobart, 1996, 2006; Seeger, 2004)²⁷.

A estreita relação entre água e música aparece com certa ênfase no trabalho de Henry Stobart, cuja pesquisa foi realizada em uma comunidade camponesa no norte de Potosí (Bolívia). O autor, que aborda fenômenos relacionados à música desde uma perspectiva da etnomusicologia, destaca que as flautas *pinkillu* são “reavivadas cada año, al comienzo de las lluvias” (1996: 422), pois, depois de muito tempo sem uso, são consideradas “secas”, produzindo sons “débiles”. Por isso são molhadas com água ou *chicha de jora* durante a execução para que seu som se torne mais “rico y vibrante”, da mesma forma que se costuma aspergir as sementes com *chicha* antes de serem plantadas. Os *pinkillus* são considerados como plantas que produzem sons “vivos”, os quais contribuem para o crescimento das plantas na época de chuvas. De acordo com Stobart, para os moradores dessa comunidade, toda a música é proveniente dos *sirinus* – claramente uma variação das *Sirenas* andamarquinas –, sendo a flauta *pinkillu* o instrumento mais associado a esses seres, fazendo-se necessário ir até o *sirinu* para “recoger estas tonadas nuevas”, empreendimento arriscado que requer conhecimento especial já que se trata de uma “perigosa viagem”. Mas, ainda que não seja possível ir até os *sirinus*, não importa “dónde o como se recojan estas tonadas, siempre se dice que, finalmente, han venido del *sirinu*” (1996: 428)²⁸.

O terceiro ponto relevante a ser considerado, finalmente, é que, ao dizer que os lugares vão ficando *mansos*, Chuspicha nos faz lembrar dos animais que, ao serem domesticados, tornam-se *mansos*. Antes disso, eles são *salvajes*, portanto, podem oferecer algum perigo ao humano que se aproxima, atacando-o, ou podem correr assustados, como se evitassem qualquer interação com os humanos, comportamento característico de um ser indomado. No caso dos lugares *bravos*, significa dizer que nessa condição eles têm *vida*, possuem poder, ou seja, são perigosos. Sendo assim, tal associação nos permite considerar que a domesticação gera um enfraquecimento, uma perda de potência. A narrativa do *danzante* sugere, por um lado, que a relação das pessoas com os lugares vai mudando na medida em que elas passam a transitar, conviver, estar em maior contato e proximidade com tais espaços. Dessa forma, passariam a oferecer menos aos seres que neles habitam, pactuando com menor frequência, um efeito negativo dessa proximidade já que deixar de fazer *pagapas* é deixar de transferir vitalidades. Por outro lado, fica claro que, durante a estadia de Chuspicha na *puna*, lugar selvagem e bravo, ele adquiriu certos *poderes*, ou melhor, sua experiência como

2008:127). A associação entre parto e guerra se dá também entre povos andinos, como nos mostra Tristan Platt (2009).

26 Em Arnold e Yapita (1998:67) também se encontra essa estreita relação entre água e música: “[...] las moradas acuáticas donde viven las sirenas son reconocidas como la fuente de las canciones a los animales y de los animales mismos”.

27 Tais questões encontram ressonância nas colocações de Seeger (2004:75) a respeito dos termos da concepção ocidental de autoria e de propriedade. Desse modo, a legislação relacionada à música e os princípios que fundamentam esse corpo de leis é problemático quando se trata da música dos Kinsedje, povo indígena do Mato Grosso. Para eles não há algo como um “compositor”, e os sons, por sua vez, são “revelados” através do contato direto entre espíritos humanos e animais, ou mesmo pela apropriação de outras comunidades humanas. Assim, o criador de uma canção pode ser o jaguar ou outro animal.

28 Sobre *sirinus* e criação musical ver também Stobart (2006).

caminhante nas alturas hostis foi a condição para que ele acessasse tais *poderes*. Contudo, para que isso acontecesse, vale lembrar, foi necessário que ele estivesse preparado para interagir com os seres que buscava. Para que fosse recebido pelo Diabo e pelos *Apus*, primeiro tinha que compartilhar com eles bebida e coca, sendo essa a condição mínima para que a negociação entre eles tivesse chance de chegar a ser satisfatória, configurando-se como uma interação adequada.

A coca, poderosa substância, possui um papel “explícitamente dialógico com múltiplos seres sujeitos del cosmos”, permitindo que os humanos se comuniquem com seres de outros mundos (Flores, 2016:144). Catherine Allen (2008), em sua célebre etnografia sobre significados e usos da coca em uma comunidade andina peruana salienta, mais do que tudo, o aspecto interativo e relacional da mastigação de coca. De acordo com a autora, um convite para mascar coca “es una invitación a la interacción social” (2008:154). O compartilhamento de bebidas alcoólicas também se caracteriza como “un acto que fundamentalmente expresa lazos sociales” propiciando uma liberação emocional e, ademais, uma forma de expressar amizade e confiança (Allen, 2008:180). Contudo, a importância do álcool não termina aí, por se tratar de um líquido impregnado de *ánimu*, como dizem os andamarquinos – tanto que é visto como fundamental quando se quer reestabelecer as forças –, ou, conforme assinala Allen, por possuir um potente “sami”²⁹. Por conta disso, deve ser compartilhado com outros seres, incluindo os lugares sagrados. Essa energia ou essência vital que pode ser transferida a outras coisas e/ou pessoas, pode ter também uma intensidade variável, podendo ser controlada até certo ponto. É com esse propósito que são realizados a maioria dos rituais andinos, eventos que buscam “dirigir el flujo de sami” (Allen, 2008: 58). Tendo em vista essa gama de significados atribuídos ao compartilhamento de coca e álcool, o *danzante* deve fazer *pagapas* antes mesmo de começar sua jornada para que tudo flua positivamente.

Considerando-se, então, essa economia das vitalidades, pode-se dizer que o *danzante* atravessa fronteiras, indo à *puna*, território que, embora seja visto como hostil e pouco fértil do ponto de vista agrícola, está altamente povoado de vitalidades não domesticadas, de potências e forças não controladas, mas que podem ser dirigidas, no sentido apresentado por Allen, as quais atribuem certas capacidades ao *danzante*, na medida em que vão sendo incorporadas por ele – mais uma transformação que torna esse “corpo dançável” (Barcelos Neto, 2011). Em vista disso, o *danzante* dá sua contrapartida, além de oferecer coca e bebida aos *Apus* e ao Diabo, oferece, de certa forma, parte de seu corpo, porções de seu *ánimu*, através de seu esforço e suor, como sugerimos acima. Seu corpo está (é) vulnerável diante dessas entidades, apresentando grande desgaste ao mesmo tempo que está na iminência de tornar-se mais forte. Conforme Chuspicha, propor-se a desempenhar um *reto* (desafio) desse tipo é desafiar a *natu-*

29 O que aparece como “sami” na etnografia de Allen é muito próximo ao que os andamarquinos chamam de *ánimu*, pois entendido como “esencia animada” que pode ser transferida da coca, por exemplo, quando incinerada para a “Terra”, a Pachamama (2008:56). Contudo, o sami, diferentemente que o “anim” para Spedding, habita o indivíduo; porém sua fonte está fora do corpo, podendo ser transmitido a outra coisa ou pessoa (2008:57).

raleza que, indubitavelmente, *é más fuerte que tu: la naturaleza te gana*. Ciente da força da natureza, de que ela pode te *dominar* facilmente, é que o *danzante* deve lutar, para não se deixar *dominar* por ela, uma vez que, quando isso acontece, já se está *derrotado*. Segundo Chuspicha, somente os *danzantes* que enfrentam tais desafios, que mais parecem uma espécie de competição com a natureza, podem chegar a ser *maestros* da *danza de tijeras*, enquanto aqueles que não se atrevem jamais chegarão a sê-lo, ficando no meio do caminho.

CRIAR, FAZER, PARTICIPAR

A *danza de tijeras* é, para os andamarquinos, uma arte propiciatória, capaz de desencadear um poder criador, semelhante àquele que Wissler (2010) chama atenção para a música de Q'eros na Festa de Qoyllurit'i, celebração anual importante na região de Cusco: “Uno de los principales propósitos de la música de Q'eros es *regenerar y re-crear*, activamente, las buenas relaciones con el mundo espiritual en el que creen, ya sea con los apus (montañas poderosas), la pachamama (madre tierra) o el Señor de Qoyllurit'i” (2010:96-97; grifos do autor). Portanto, os *danzantes* são figuras fundamentais na celebração às águas, sem eles não haveria festa. A *danza* mostra-se, dessa forma, como um potente conector entre *Apus*, *Pachamama*, águas, animais, plantas e humanos, lembrando que a origem das águas provém das montanhas, algo jamais esquecido pelos andamarquinos.

O próprio corpo do *danzante* é resultado de conexões diversas com não-humanos, como tratou-se de enfatizar a partir das narrativas de Chuspicha. Esse corpo em permanente construção, que precisa ser refeito constantemente para ser ativado – ainda que tenham habilidades herdadas de ascendentes *danzantes*, precisam ser ativadas –, mobiliza diferentes seres com os quais as relações devem ser reforçadas. O corpo do *danzante* consiste, desse modo, em uma espécie de criação coletiva, cujo nascimento e existência necessita da participação de diversos seres, como uma sorte de “cosmofaena”, para empregar um termo (*faena*) corrente entre os andamarquinos, usado para designar o trabalho coletivo, prática muito antiga, cujo motor é a cooperação mútua. O *danzante*, de forma alguma, é passivo no processo para forjar esse corpo, cabendo a ele resistir, não sucumbir, às forças dos *Apus*, do Diabo, ou, como disse Chuspicha, da natureza. Ele precisa provar, no sentido experiencial, que *a natureza não te ganha*, através de um desafio cujo objetivo é vencer. Caso seja vencedor, é a explicitação tanto para si mesmo como para os demais de que ele tem *poder*, pois não se deixa vencer; e fracassar é a explicitação de sua incapacidade de resistir diante de todos. Ele precisa, ainda, cumprir com *pagapas* periodicamente, reforçando sempre que possível sua aliança com os não-hu-

manos e nutrindo, por sua vez, esses seres, ou não quebrando essa cadeia de vitalidades.

Do mesmo modo que os instrumentos precisam da participação de outros seres para que soem bem, o corpo do *danzante de tijeras* não dança bem sem a participação da Sereia, do Diabo e dos Apus, realçando-se assim que o corpo desses artistas não está *completo* sem a colaboração não-humana, tanto quanto os instrumentos musicais. Logo, os *danzantes*, enquanto meio não-humanos, são mais poderosos que os humanos, por isso excelentes mediadores, habilitados para comunicar-se com seres de outros mundos, pois seus corpos contêm uma porção deles, parte de sua energia. Essa força pode ser renovada, fortalecida e transferida a outro, como ilustra a história de Rasu Ñiti, porém, parece jamais se extinguir totalmente, daí a ideia de que o *danzante* não morre. Esse poder está relacionado com as próprias capacidades dos Apus, como a de transformação em animais, por exemplo, o condor e o falcão, sendo o primeiro uma referência essencial para os *danzantes*. Soma-se a isso a ideia subjacente em algumas versões de andamarquinos sobre os bailarinos de que os *pactos* jamais podem ser totalmente desfeitos, haja vista o perecimento do bailarino através de doenças e outros infortúnios; com efeito a condição de *danzante* não parece ser reversível.

Enfim, pode-se dizer que os *danzantes* parecem mais uma espécie de intermediários que, durante a Festa da Água, ajudam a fazer crescer os cultivos, enfatizando o poder da água enquanto seus filhos. Como aqueles que rogam à *Pachamama* e aos Apus por uma boa colheita, são possivelmente uma condição e, ao mesmo tempo, um *refuerzo* às *pagapas* feitas a essas entidades para que os cultivos frutifiquem, tendo em vista que o limite da falta de pactuação ou da quebra dos *pactos* pode ser, por exemplo, uma chuva de fogo, como a *Ninapara*. Chuva que, segundo Chuspicha, teria exterminado os cultivos e a vida de seus ancestrais devido ao esquecimento de oferecer aos seres que lhes dão vida, evento que ainda hoje ajuda a lembrar que é preciso fazer *pagapas* a todos, do maior ao menor, pois o poder provém de todos.

Indira Viana Caballero é doutora e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é pós-doutoranda no Programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, bolsista PNPd/Capes.

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Catherine

[1988] 2008 *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.

ARCE SOTELO, Manuel

2006 *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima, Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ARGUEDAS, José María

1970 *Relatos Completos*. Buenos Aires, Editorial Losada.

ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios

1996 *Madre melliza y sus crías. Ispall Mama Wawampi. Antología de la papa*. La Paz, Hisbol/ILCA.

ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios

1998 *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz, ILCA/HISBOL.

BARCELOS NETO, Aristóteles

2011 "A serpente do corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 54 (2): 981-1012.

BELAUNDE, Luisa Elvira

2006 "A força dos pensamentos e o fedor do sangue". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 49 (1): 206-243.

[2005] 2008 *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

BUGALLO, Lucila

2014 "Flores para el ganado. Una concepción puneña del *multiplico* (puna de Jujuy, Argentina)". In: RIVERA ANDÍA, Juan Javier (ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*. Aachen, Bonner Amerikanistische Studien, pp.311-363.

CABALLERO, Indira Viana

- 2018 “Corpos que bebem, dançam e trabalham juntos: entre os ritmos da festa e do trabalho coletivo nos Andes peruanos”. *Revista Tellus*, ano 18, n. 35: 59-84.

DINATO, Daniel; LEITE, Gabriela Aguillar; FERREIRA, José Cândido; LISBOA, Paulo Victor

- 2016 “Aristóteles Barcelos Neto, antropólogo colecionador”. *PROA: Revista de Antropologia e Arte, Campinas*, n. 6: 175-194.

FERRIER, Claude

- 2012 “El arpa en la cosmovisión andina”. *Revista Argentina de Musicología*, n. 12-13: 125-150.

FLETY, Laura

- 2015 *Les Cortèges de la fortune. Dynamiques sociale et corporelles chez les danseurs de morenada (La Paz, Bolivie)*. Université Paris-Ouest Nanterre la Défense, tese de doutorado.

FLORES, Eugenia

- 2016 “Las artes de leer e interpretar las hojas de coca”. *PROA: Revista de Antropologia e Arte, Campinas*, n. 6: 141-160.

MARTÍNEZ, Rosalía

- 2014 “Músicas, movimientos, colores em la fiesta andina. Ejemplos bolivianos”. *Anthropologica*, Lima, año XXXII, n. 33: 87-110.

MENDÍVIL, Julio

- 2012 “‘Dos, tres, grabando’ la tecnología del sonido y naturalización de los medios en el caso del huayno peruano”. *Revista Argentina de Musicología*, Buenos Aires, n. 12-13: 103-124.
- 2015 “De calandrias, ríos y pinkuyllus. La música en la obra de José María Arguedas”. In: AHLE, Niko; HUHLE, Teresa. *Die subversive Kraft der Menschenrechte. Rainer Huhle zum radikalen Jubiläum*. Oldenburg, Paulo Freire Verlag, pp. 347-375.

MILLONES, Luis; TOMOEDA, Hiroyasu; FUJII, Tatsuhiko (eds.)

- 1998 *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Osaka, National Museum of Ethnology.

MIRANDE, Maria Eduarda

2005 “‘Ábrase esta rueda, vuélvase a cerrar’. La construcción de la identidad mediante el canto de coplas”. *Cuadernos FhyCS-UNJu*, San Salvador de Jujuy, n. 27: 99-110.

NASH, June

1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York, Columbia University Press.

NUÑEZ REBAZA, Lucy

1991 *Los Dansaq*. Lima, Instituto Nacional de Cultura/Museo de Nacional de la Cultura Peruana.

PLATT, Tristan

[2001] 2009 “O feto agressivo, parto, formação da pessoa e mitohistória nos Andes”. *Tellus*, Campo Grande, ano 9, n. 17, jul./dez.

RIVERA ANDÍA, Juan Javier (ed.)

2014 *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*. Aachen, Bonner Amerikanistische Studien.

SEEGER, Anthony

2004 “The Selective Protection of Musical Ideas: The ‘Creations’ and the Dispossessed”. In: VERDERY, Katherine; HUMPHREY, Caroline (ed.). *Property in Question. Value Transformation in the Global Economy*. Oxford/New York, BERG, pp.69-83.

SIGL, Eveline

2009 “Donde papas y diablos bailan. Danza, producción agrícola y religión en el altiplano boliviano”. *Maguaré*, Bogotá, n. 23: 303-341.

2011 “Cuando mujeres se visten de flores y chacras bailan”. *Anthropos*, St Augustin, tomo 105 (1): 475-492.

SPEEDING, Alison

2008 “La persona humana en los Andes”. In: SPEEDING. *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz, ISEAT, pp.79-101.

STOBART, Henry

- 1996 “Los wayñus que salen de las huertas. Música y papas en una comunidad campesina del Norte de Potosí”. In: ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios. *Madre melliza y sus crías. Ispall Mama Wawampi. Antología de la papa*. La Paz, Hisbol/ILCA, pp.413-430.
- 2006 *Music and Poetics of Production Bolivian Andes*. Ashgate, Aldershot.

TAUSSIG, Michael

- [1980] 2010 *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo, Editora Unesp.

VEGA, J. J.

- 1995 “Antecedentes históricos de la Danza de Tijeras”. *Cuadernos de cultura popular*, Lima, n.1: 2-13.

VILLEGAS FALCÓN, A.

- 1998 *La Danza de las Tijeras*. Lima, Biblioteca Nacional del Perú.

WISLER, Holly

- 2010 “Q'eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música”. *Antropológica*, Lima, Año XXVIII, n. 28: 93-116.

Recebido em 16 de outubro de 2017. Aceito em 1 de abril de 2019.

Medicina *Anti-aging* no Brasil: controvérsias e a noção de pessoa no processo de envelhecimento

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161077>

Fernanda dos Reis Rougemont

🏠 Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil

✉ fernanda_cs@ymail.com

ORCID

<https://orcid.org/0000-0003-4971-7232>

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de analisar a noção de pessoa no processo de envelhecimento. Por meio de um estudo sobre as controvérsias do desenvolvimento da Medicina *Anti-aging* no Brasil, o artigo explora as mudanças nas representações sobre o envelhecimento, considerando as transformações da abordagem médico-científica e a emergência do conceito de “envelhecimento ativo” como paradigma. A análise destaca as perspectivas divergentes sobre o envelhecimento observadas na pesquisa realizada com médicos praticantes da Medicina *Anti-aging* e médicos opositores, representantes do Conselho Federal de Medicina (CFM). O texto tem como foco a relação entre a dimensão físico-biológica de envelhecer e a constituição moral da pessoa ao longo do ciclo de vida, ressaltando o conflito entre o declínio físico presumido e a noção de pessoa ocidental constituída na modernidade.

PALAVRAS-CHAVE

Envelhecimento, noção de pessoa, corpo, envelhecimento ativo, medicina *Anti-aging*.

Anti-Aging Medicine in Brazil: Controversy and the Notion of Personhood in the Process of Aging

ABSTRACT

This article is aimed to analyze the notion of the person in the aging process. Through the study about the controversies of the development to the Anti-aging Medicine in Brazil, the article explores the adjustment of the representation on aging process considering the transformations in the medical-scientific view and the emergent concept of the “active aging” as the paradigm. The analysis highlighted the divergent perspectives of the aging in the research with practitioners of Anti-aging Medicine and objector representatives of the Brazilian Federal Council of Medicine. The text presents the linkage between the physical-biological dimension of getting old and the moral constitution of personhood throughout the life cycle. It is emphasized the contrast between the modern Western personhood features and the expected physical decline of aging.

KEYWORDS

Aging, Personhood, Body, Active Aging, Anti-Aging Medicine

INTRODUÇÃO

Este artigo tem o objetivo de pensar a noção de pessoa no processo de envelhecimento a partir das controvérsias suscitadas pela emergência da Medicina *Anti-aging*. Considerando as oposições apresentadas à perspectiva do modelo médico oficial pela proposição da Medicina *Anti-aging* no Brasil, busca-se analisar as divergentes concepções do envelhecimento e identificar, nas controvérsias da abordagem médico-científica, os fatores que compõem a elaboração simbólica da pessoa ao longo desse processo. A discussão tem como foco a compreensão da forma com que tais fatores delimitam e condicionam a experiência de envelhecer.¹

A pesquisa foi realizada com quatorze médicos praticantes da Medicina *Anti-aging* no Brasil e seis médicos contrários a essa abordagem, todos membros da Câmara Técnica de Geriatria do Conselho Federal de Medicina (CFM). O estudo foi desenvolvido de 2014 a 2017, por meio de entrevistas semiestruturadas, observação em campo e análise de documentos – material de mídia, textos de processos judiciais, informações institucionais e produção bibliográfica dos médicos envolvidos.

Os estudos antropológicos da noção de pessoa têm sido um meio privilegiado de análise das relações dos indivíduos com a natureza e as instituições. A noção de pessoa tem a potencialidade de exprimir modelos singulares de classificação, bem como particularidades cosmológicas que situam os humanos como parte de um todo.

Marcel Mauss (2003) é referência necessária pelo pioneirismo em destacar o caráter histórico da noção de pessoa como categoria do pensamento humano.

1 O projeto de pesquisa foi submetido à apreciação pelo Comitê de Ética do CFCH/UFRJ e seguiu as normas estabelecidas pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP. As informações sobre os participantes foram adaptadas de modo a preservar suas identidades.

Em sua abordagem, Mauss indica a singularidade da noção de pessoa na modernidade, concebida como uma existência substancialmente única e individualizada. A perspectiva apresenta uma linha temporal ascendente de mudanças no plano moral, jurídico, religioso e filosófico que teriam conduzido à noção de pessoa contemporânea. Mauss ressalta, nesse processo, as mudanças no direito romano, com a inclusão de um princípio de distinção, e a ascensão do cristianismo e da base metafísica do “Eu” cristão, portador da alma. O “Eu” cristão, por sua vez, é sucedido pelo “Eu” filosófico como unidade de consciência, apresentando as condições da formação de uma noção de pessoa de caráter psicológico individualista que se desprende do todo social.

A obra de Mauss tem o mérito de destacar a necessidade de considerar as relações presentes em uma sociedade e suas instituições para compreender a transformação no significado da noção de pessoa. Por outro lado, sua abordagem pretere a dimensão biológica, enfatizando a dimensão moral da constituição dessa noção no sentido da individualização.

Nesse âmbito, a ideologia individualista da modernidade no Ocidente analisada por Louis Dumont (1997) define uma concepção de pessoa particular que designa uma unidade singular, autônoma e livre. Como sugere Duarte (2003), a perspectiva moderna definida por Dumont estabeleceu um novo rumo na forma de pensar a relação entre indivíduo e pessoa na abordagem antropológica, cujo histórico apresentava divergentes perspectivas de uma dupla existência humana: como organismo biológico e como ser social. Ao propor que a noção ocidental de indivíduo é a concepção de pessoa da modernidade, Dumont abria novos vieses de análise para pensar a integração entre a percepção do indivíduo em sua existência biológica e como ser que existe em um contexto cultural particular. O autor ressalta a necessidade de considerar as relações sociais que compõem e tornam possível esse significado, destacando a artificialidade da pessoa-indivíduo ocidental.

Em relação à estreita identificação da pessoa nas sociedades ocidentais com a ideia de um indivíduo único, autônomo e livre, é pertinente retomar a crítica apresentada por Goldman (1996). A perspectiva de que nas sociedades holísticas o indivíduo não tem valor, sendo indivíduo-fora-do-mundo em oposição ao indivíduo-no-mundo ocidental, pressupõe a essencialização da existência da concepção de indivíduo/individualidade, que tende à exclusão da materialidade do indivíduo ao delimitar um plano sociológico à parte: “Ora, mais que ninguém, os antropólogos deveriam saber que as culturas investem diretamente os corpos e que toda separação entre o físico, o psíquico e o social não pode passar de pura abstração.” (Goldman, 1996: 95). Essa crítica ressalta a relevância dos esforços teóricos para aprofundar a integração entre a dimensão simbólica e a dimensão “real” ou, como propõe Latour (2004), para superar a divisão oficial entre a

dimensão da natureza transcendente e a da representação.

Considerando o debate antropológico sobre a noção de pessoa, a vivência do envelhecimento nas sociedades ocidentais contemporâneas constitui uma instância privilegiada para pensar a transposição de uma dicotomia entre o indivíduo como ente biológico e como ente social. O envelhecimento, sobretudo em uma perspectiva biomédica hegemônica, é pensado do ponto de vista de sua universalidade e das regularidades da natureza humana. É no contraste entre o processo biológico universal e as particularidades das condições em que cada indivíduo envelhece que se apresentam os principais conflitos da abordagem do envelhecimento.

Para pensar a noção de pessoa na perspectiva do curso de vida, a proposta desta pesquisa foi redirecionar a abordagem da relação entre a dimensão simbólica do envelhecimento e a constituição biológica dos indivíduos. O contraste da concepção de aspectos biológicos do envelhecimento com os atributos da pessoa é pertinente à compreensão da experiência contemporânea desse processo no contexto do gradativo aumento da longevidade. Busca-se, desse modo, compreender a percepção da individualidade ao longo de um processo vivenciado como natural, inevitável e que se contrapõe à singularidade moral da pessoa.

CONTROVÉRSIAS DA MEDICINA ANTI-AGING NO BRASIL:

A CONSTRUÇÃO DE UMA ABORDAGEM INDIVIDUALIZADA DO ENVELHECIMENTO

A American Academy of Anti-aging Medicine (A4M) é uma instituição pioneira e referência no desenvolvimento de práticas médicas *anti-aging*, fundada em 1993 nos Estados Unidos. Através de cursos, conferências, congressos e eventos, a A4M tem atuado na formação e na especialização de profissionais da saúde. No Brasil, a Medicina *Anti-aging* começou a se organizar de forma sistemática e institucionalizada no final da década de 1990 com profissionais que entraram em contato com essa proposta no exterior, sobretudo através da A4M. Dentre as instituições formadas com essa proposta está a Academia Brasileira de Medicina Antienvelhecimento (ABMAE), fundada em 1999 como um centro de estudos sobre o envelhecimento com o objetivo de promover a inovação para garantir um envelhecimento saudável. Por meio de cursos, congressos e simpósios, a ABMAE se tornou uma instituição de referência para a formação e a organização de profissionais da saúde interessados em uma medicina que investe na possibilidade de controlar a decadência física associada ao envelhecimento.

A ABMAE foi o ponto de partida para compreender o desenvolvimento e a atuação da Medicina *Anti-aging* no Brasil por sua representatividade e pioneirismo na introdução do conceito *anti-aging* no país. A entidade teve papel destacado no âmbito dos conflitos institucionais aprofundados com a publicação da

Resolução 1.999/2012, documento que oficializou a oposição do Conselho Federal de Medicina (CFM), órgão responsável pela regulação da atividade médica no país, às práticas *anti-aging*.

O enquadramento teórico-metodológico constituído a partir da Teoria Ator-Rede (Latour, 2011, 2012) foi pertinente à delimitação do que é essa prática médica *anti-aging*, dando ênfase aos processos de conflito e de controvérsia. Era preciso considerar que os profissionais praticantes dessa medicina não constituem um grupo exclusivo e independente das instituições médicas oficiais. São profissionais formados em instituições tradicionais com especializações reconhecidas, que participam das sociedades médicas.

Nesse sentido, a pesquisa foi conduzida de modo a identificar os vínculos que constituem um campo de práticas médicas específicas e, a partir deles, compreender a conjuntura que dá sentido e favorece o fortalecimento desse tipo de abordagem. A análise considera não a existência de grupos estáveis a serem delimitados, mas a formação de grupos em um processo constante de laços instáveis, mutáveis e compostos por diferentes elementos (Latour, 2012). A estabilização dos grupos é, portanto, vista como um aspecto provisório, que pode ser identificado por meio dos traços deixados pelas controvérsias. A ambiguidade dos profissionais da Medicina *Anti-aging* no contexto biomédico é um aspecto imprescindível para a compreensão da especificidade da abordagem do envelhecimento nessa vertente.

O acompanhamento das controvérsias por diferentes canais em que se manifestavam os conflitos foi fundamental para identificar o significado – ou significados – do conceito *anti-aging*. A publicação da Resolução nº 1.999/2012, com a contestação da base científica dos métodos da abordagem “*anti-aging*” ou “antienvelhecimento”, estabeleceu formalmente condições para maior representação a essas práticas. Esse evento, que dava sequência a uma análise sobre as fontes científicas da proposta *anti-aging* apresentada no Parecer-consulta do CFM nº 29/12, propiciou um contexto de debate e de confronto de perspectivas.

A pesquisa foi direcionada para investigar os fatores que favorecem a emergência dessas práticas e para compreender de que forma elas se diferenciam das práticas médicas estabelecidas. Foram abordados o interesse e a introdução dos profissionais ao campo da Medicina *Anti-aging*, a relação com os pacientes e seus pontos de vista sobre o papel da medicina no âmbito do envelhecimento.

Os médicos participantes da pesquisa expressaram críticas ao modelo médico convencional. O interesse pelo *anti-aging* é atribuído à necessidade de agir diante da incapacidade em lidar com problemas apresentados pelos pacientes, a respeito dos quais haviam aprendido que eram “normais” para determinada idade. Os médicos destacam que práticas rotineiras seguem padrões que, além de serem paliativos, podem contribuir para o declínio das condições de saúde do

paciente a longo prazo.

O emergente campo do *anti-aging* é percebido como um espaço dentro da medicina organizado a partir da insatisfação de profissionais que decidiram buscar por inovações que viabilizassem respostas práticas aos problemas que enfrentavam diariamente nos consultórios. Um dos membros da ABMAE afirma:

Quando eu recebi um prospecto de um simpósio em New Jersey, eu me entusiasmei: o que é isso? A dúvida que veio para mim foi: o que é isso? Fui lá. O simpósio durou quatro dias. Saí de lá, assim, empolgado, com uma nova visão da medicina. Qual era a nova visão? Uma visão de antecipação, referente ao histórico das doenças que eles chamam de “doenças metabólicas”, que nós conhecemos como “doenças crônicas”. Antecipar o quê? O seu diagnóstico no processo de envelhecimento nosso. [...] Então, a definição do anti-aging quando eles lançaram, o A4M, foi assim: que se fizerem um diagnóstico precoce e um tratamento precoce você poderia estar gerenciando melhor o envelhecimento. (Médico cirurgião-plástico, praticante da Medicina Anti-aging. São Paulo, 2015.)

O aspecto da prevenção é destacado pelos médicos como princípio fundamental da abordagem *anti-aging*. A noção de prevenção é vinculada à possibilidade da medicina atuar sobre fatores que desencadeiam processos de adoecimento, antes que doenças se estabeleçam efetivamente. As doenças associadas ao envelhecimento são concebidas como doenças do metabolismo, o qual é destacado como dimensão a ser explorada na definição de possibilidades de intervenção no processo de envelhecimento.

A concepção do metabolismo se confunde com a concepção da natureza humana na medida em que representa as condições que tornam a sobrevivência do organismo possível. Uma vez que o processo de envelhecimento é associado às alterações e às falhas que ocorrem na cadeia de processos metabólicos ao longo da vida, a possibilidade de controlar a decadência física é associada a sua manutenção contínua. A noção de “combate” ao envelhecimento, o “*anti-aging*”, é vinculada à potencialidade médica de recuperar as funções metabólicas, fazendo com que o paciente volte a ter capacidades perdidas ou aprimore as que estavam limitadas. As noções de “saudável” e de “normal” são associadas à expectativa em relação às funções desempenhas por cada parte do corpo, o que dependeria do equilíbrio entre os processos metabólicos. O envelhecimento físico é abordado como um estado relativo de acúmulo de alterações em funções metabólicas que, embora sejam cronologicamente orientadas, têm ritmo e intensidade estabelecidos de acordo com as condições de cada organismo.

Nessa lógica, a Medicina *Anti-aging* é apresentada como uma “medicina do estilo de vida”, na qual a abordagem do paciente é pensada em termos de

reparação de condições desfavoráveis ao funcionamento normal do organismo. Para isso, é promovida uma intervenção personalizada no paciente, visando a identificar não apenas as condições imediatas, mas os fatores de risco a longo prazo. A ênfase no metabolismo e no estilo de vida opera no sentido de conciliar processos gerais às particularidades, ao natural e às variações das condições de vida, ao sistema como um todo e às partes constitutivas.

De acordo com Horibe e Horibe (2010), membros fundadores da ABMAE, a modernidade é caracterizada por um estilo de vida condicionado a rotinas estressantes e sedentárias e a uma alimentação composta principalmente por opções industrializadas. Esses fatores são considerados parte de uma conjuntura desfavorável ao desenvolvimento saudável do organismo, na medida em que o corpo está inserido em um contexto de privação de recursos necessários e exposto a situações prejudiciais ao seu funcionamento normal. Limitados pelas opções disponíveis, os indivíduos não teriam como suprir totalmente as necessidades do corpo para uma vida longa e saudável.

Para reequilibrar as condições de funcionamento do organismo, é proposta a abordagem “totalizante” e personalizada dos pacientes, contrapondo a tendência mecanicista e impessoal, bem como a fragmentação do cuidado médico em especialidades. Nesse empreendimento, a abordagem da Medicina *Anti-aging* pode ser dividida em cinco vieses principais: prática ortomolecular, nutrição, fisiologia hormonal, condicionamento físico e equilíbrio mente-corpo-espírito.

A perspectiva crítica apresentada pelo CFM expressa, sobretudo, dúvida quanto à eficácia e à segurança dos métodos *anti-aging*, motivando a proibição de meios específicos de diagnóstico e de tratamentos com fins de rejuvenescimento. A análise das referências bibliográficas, apresentada no Parecer-consulta CFM 29/12, focou na relação do uso de hormônios, suplementos vitamínicos e minerais e a chamada “modulação do envelhecimento saudável”, buscando identificar, dentre os estudos, evidências de efeitos positivos sobre aspectos físicos do processo de envelhecimento. O documento ressalta a ausência de pesquisas realizadas com grupos de idosos e a inexistência de estudos que, efetivamente, demonstrem a relação entre o uso de hormônios, vitaminas e sais minerais e o retardamento ou reversão do processo de envelhecimento. Destaca-se, ainda, a ausência de estudos clínicos satisfatórios e a escassez de referências mais recentes de estudos realizados na última década.

Ao apontar a inconsistência das bases científicas alegadas, os documentos reforçam as concepções consolidadas no âmbito médico-científico sobre o envelhecimento, demarcando desvios que são observados na proposta da Medicina *Anti-aging*. Especialmente no que diz respeito ao uso de hormônios, destaca-se que a queda nos níveis hormonais acompanha o processo natural de envelhecimento, embora não seja considerada sua causa. Defende-se que o uso de hor-

mônios pela medicina, portanto, deve ser feito apenas em casos de deficiência comprovada em sua produção endógena, considerando os níveis estabelecidos como normais para cada faixa etária. O parecer ressalta, ainda, que as sociedades médicas, especialmente a de Endocrinologia, não reconhecem condições específicas definidas pela Medicina *Anti-aging*, usadas para justificar o uso de hormônios, como é o caso de “pausas” hormonais como “fadiga adrenal”, “melatopausa”, “tireopausa”, “somatopausa”.

A maior longevidade ou expectativa de vida do homem atual não se deve ao tratamento com “modulação de hormônios bioidênticos”, mas sim a toda uma melhora nas condições de vida, incluindo a alimentação, moradia e sanitárias, as intervenções médicas de controle de várias doenças como hipertensão, diabetes, doenças psiquiátricas, prevenção de doenças infectocontagiosas etc. (Conselho Federal de Medicina, 2012a: 16)

O envelhecimento é uma fase do ciclo normal da vida, não devendo ser considerado doença que necessita intervenção medicamentosa. O envelhecimento associado a doenças, especialmente em pacientes frágeis e muito idosos, envolve riscos específicos relacionados ao uso de medicamentos, determinando a necessidade de um maior cuidado, mesmo em condições patológicas, tendo em vista suas vulnerabilidades, perspectivas e diferentes prioridades. (Conselho Federal de Medicina, 2012b: 5)

É possível observar no parecer do CFM que a análise é conduzida de modo a avaliar as propostas de tratamento *anti-aging* a partir de sua adequação aos parâmetros, conceitos e métodos considerados legítimos, estabelecidos pela ciência do envelhecimento e reconhecidos pelas instituições oficiais de saúde. Ao questionar o caráter científico das práticas *anti-aging* e destacar sua inadequação aos requisitos formais de regulamentação para uso clínico, o processo de desaprovação da Medicina *Anti-Aging* delimita um circuito médico alheio à medicina oficial e científica.

Todavia, a Medicina *Anti-aging* se constitui a partir da tentativa de construção de um padrão distinto que implica uma concepção divergente de como a medicina pode intervir no processo de envelhecimento. Nesse empreendimento se destaca a criação de uma narrativa própria, constituída como crítica ao modelo médico, que transpõe a questão do envelhecimento.

No conjunto de referências bibliográficas apresentadas à avaliação do CFM são encontradas principalmente pesquisas que abordam tendências de mudanças fisiológicas relacionadas aos níveis de hormônios, vitaminas, sais minerais, bem como os possíveis efeitos positivos da suplementação e da reposição desses elementos sobre aspectos físicos variados. Tal como apontado pelo CFM, não há

nas indicações um foco em grupos de idosos e na condição específica da velhice. Nesse âmbito, os conteúdos produzidos pelos profissionais da Medicina *Anti-aging* sugerem a constituição de uma narrativa médica na qual o envelhecimento figura não como o objeto central, mas como a instância final de um longo processo de manutenção das condições de saúde.

A possibilidade de uma vida saudável por mais tempo é condicionada à superação de um sistema de atendimento médico fragmentado em problemas de saúde específicos, limitado em tempo e em recursos, impessoal e mecanicista. São exploradas contradições e dimensões da rotina de vida negligenciadas pela biomedicina, destacando-se, nesse aspecto, a referência de formas medicinais e filosofias não ocidentais, tais como a Ayurveda e a Medicina Tradicional Chinesa, além da teoria quântica e a promoção de práticas como a meditação. A incorporação desses princípios expressa uma proposta de cuidado integral do paciente como “um todo”, que não pode ser pensado a partir de uma doença ou uma condição pontual.

As referências a técnicas alternativas e a processos tradicionais de cura apontam para um esforço no sentido de ampliar a visão da saúde, definindo-a não apenas nas condições físico-materiais do corpo. O bem-estar físico é associado ao equilíbrio das emoções. Indica-se um direcionamento para a chamada “medicina integrativa”, com o ser “em rede”, interligando mente, corpo e espírito. Embora uma concepção mais abrangente de saúde já seja promovida pela Organização Mundial da Saúde, incluindo nesse conceito o bem-estar físico, mental e social (World Health Organization, 2017), os médicos praticantes da Medicina *Anti-aging* assumem como tarefa da “medicina do futuro”, da qual acreditam fazer parte, trazer essa concepção para a vida cotidiana.

Teoria quântica gerou o que ficou conhecido como pensamento sistêmico, em que a vida é vista de forma integrada. Não é separado, não. Tudo integrado. [...] Não tem nenhuma mesa entre mim e você. Você já viu algum médico atender desse jeito? [...] Eu atendo desse jeito. Por quê? Eu vejo o paciente não só a parte matéria, mas eu vejo a parte emocional, psicológica. (Médica cirurgiã-plástica, praticante da Medicina Anti-aging. São Paulo, 2015.)

A ideia de “estilo de vida” é explorada como uma dimensão que converge uma variedade de aspectos que acompanham a trajetória de vida dos indivíduos. Essa noção, ao mesmo tempo em que sugere continuidade e duração, transmite a ideia de particularidade e de mutabilidade. Assim, cada indivíduo, único, desenvolve-se em um contexto particular que deve ser analisado individualmente. A “personalização” do cuidado médico, elemento que direciona a narrativa da Medicina *Anti-aging*, abrange a avaliação médica do paciente, a definição de

fatores considerados de risco e as possibilidades de melhoria ou de aprimoramento de condições específicas. Nessa narrativa, há um conjunto de fatores que definem as condições de vida em um dado momento que precisa ser mudado: fatores ambientais, genéticos e políticos, hábitos alimentares, condições financeiras, relações familiares, condições de trabalho, práticas cotidianas, lazer, atividades físicas, estado emocional, personalidade e formas de reagir a diferentes situações etc.

Essa abordagem realça o processo de adoecimento e o surgimento de doenças específicas como um estado de desequilíbrio do organismo. É o equilíbrio dos recursos do corpo que, ao garantir o pleno funcionamento do metabolismo, preserva a saúde ao longo da vida. Essa saúde é percebida em termos de funcionalidade e de desempenho das potencialidades do corpo. Mais além, o envelhecimento do organismo, pensado como conjunto de disfunções, é relativizado quanto ao referencial etário: uma pessoa mais jovem cronologicamente pode ter um acúmulo de danos e um desequilíbrio biológico maiores do que uma pessoa cronologicamente mais velha. A noção de envelhecer é, portanto, associada a um estado relativo de danos e de disfunções em oposição à prevalência do referencial etário. A natureza do corpo, abordada como resultado de condições individualizadas, é moldada no curso da vida pessoal.

Embora a categoria “*anti-aging*” diferencie, situe e nomeie um conjunto de práticas específicas, seu uso pelos médicos praticantes apresenta ambiguidades. O termo *anti-aging* é utilizado ora com normalidade para se referir ao tipo de medicina que praticam, ora com desconforto, gerando a necessidade de explicar seu sentido “real” ou de estabelecer ressalvas quanto às limitações da expressão. A principal preocupação dos médicos é afastar a ideia de que a Medicina *Anti-aging* consiste em uma promessa de juventude eterna ou de “volta no tempo”. Apesar da constante tentativa de controlar uma possível associação com a ideia fantasiosa de “fonte da juventude”, a noção de rejuvenescimento e a possibilidade de evitar a velhice, percebida como decrepitude física, figuram como o objetivo que distingue uma prática médica que pense a longevidade.

O antienvelhecimento, ele não vai contra protocolos da medicina convencional. Ele só agrega algumas coisas, não é? Hoje a gente sabe que a medicina, ela se baseia em tratar doenças estabelecidas principalmente, não é? A prevenção de doenças, realmente, ela é pouco estudada. Ela é vaga. As pessoas, inclusive, acham que prevenir doença é fazer um exame. Na verdade, realizar um exame, você está fazendo um diagnóstico precoce. [...] Então, a ideia do antienvelhecimento é, realmente, começar antes. Não adianta a gente pegar um idoso de 80 anos e propor uma reposição de testosterona nele, porque ele já está todo deteriorado do ponto de vista físico. Não vai adiantar eu pegar ele com 80 anos e

falar para ele fazer uma musculação. Não vai ter como. Então, realmente, a ideia é começar antes. (Médico patologista clínico, nutrólogo, praticante da Medicina Anti-aging. Campinas, 2016.)

O termo *anti-aging* é associado à organização de um pensamento médico pautado pela prevenção de doenças e pela manutenção das condições de saúde ao longo da vida. Esse debate, todavia, revela um aspecto fundamental da constituição da narrativa da Medicina *Anti-aging* que é a reorientação das noções de saúde, de doença e, sobretudo, de normalidade. Toda a narrativa da Medicina *Anti-aging* vai se sustentar sobre a ideia de que é possível controlar fatores que desencadeiam disfunções e doenças, incluindo aquelas cujo aumento da incidência é proporcional ao envelhecimento cronológico. Em última instância, há uma ruptura da abordagem do envelhecimento como um processo que segue um padrão próprio e independente de outros processos de saúde e de doença.

A PESSOA “IDOSA”: CATEGORIAS, CLASSIFICAÇÕES E REPRESENTAÇÕES EM TRANSFORMAÇÃO

O século XIX é um período de grande relevância para o desenvolvimento e a institucionalização da medicina no Ocidente. É nesse momento histórico que a medicina se estabelece como prática de racionalização do corpo com base científica. Com a hegemonia de uma perspectiva mecanicista, o corpo passou a ser pensado em termos de sua funcionalidade, cabendo à medicina a identificação de seus estados anormais e a retificação de desvios patológicos (Katz, 1995; Mykytyn, 2007; Queiroz, 1986).

Como destaca Debert (2004), a Gerontologia foi fundamental na construção de uma concepção específica da velhice como fase de vida definida por características peculiares. Esse período histórico pode ser considerado um marco para as representações da velhice que associam o processo de envelhecimento à decadência. Nessa perspectiva, a passagem do tempo de vida é percebida pelos sinais sistemáticos de fragilização, identificados por meio da perda de capacidades do corpo. A velhice, como fase derradeira da vida, é associada a perdas, ao isolamento e à necessidade de cuidados especiais. Como sugere Debert, esse processo culminou com a relativa homogeneização da velhice.

A delimitação de um estágio de vida por representações baseadas principalmente nas condições de decadência física natural e inevitável fez da velhice um momento destoante na trajetória de vida. Tornar-se velho implica a classificação em uma categoria que transcende as demais e, frequentemente, torna-se a principal identificação dos indivíduos, definindo e limitando possibilidades.

Adentrar o estágio, cronologicamente delimitado, da velhice significa, a despeito das diferenças individuais, ser identificado por uma condição que contrapõe a autonomia associada à individualidade.

As categorias de velhice e de velho se constituíram historicamente de modo a denotar um processo de desvinculação de papéis que foram desenvolvidos ao longo da vida. Nesse processo, a limitação física se projeta também como limitação moral: ser velho é ser associado a um processo natural de decadência que, por seu avanço gradativo, tornaria os indivíduos inadequados à maioria das atividades físicas e cognitivas.

Como destaca Clarice Peixoto (2007), a categoria velho foi constituída como referência direta à vulnerabilidade social e econômica das pessoas em idade avançada, principalmente pela incapacitação para o trabalho. Nas representações da velhice nas sociedades ocidentais é possível identificar uma ampla influência das mudanças no plano econômico e das demandas do mercado de trabalho. É nesse sentido que a formação de sistemas de previdência expressava a necessidade de criar meios para auxiliar aqueles que, na fase final da vida, já não teriam as mesmas condições de garantir sua subsistência. Nesse processo, a velhice tem sido associada à aposentadoria, embora nem sempre essa seja a realidade daqueles que já se encontram no marco etário da velhice, com mais de 60 anos. No Brasil, muitos idosos são a principal fonte de renda das famílias e uma parcela significativa de idosos continua trabalhando mesmo após se aposentarem (Camarano, 2001; IBGE, 2015; IPEA, 2015).

Como sugerem Minayo e Coimbra Jr (2002), a visão negativa da velhice está relacionada à ideologia produtivista das sociedades modernas capitalistas industrializadas. A vulnerabilidade é percebida como o principal aspecto de um processo que define o envelhecimento como um “problema” para a sociedade, especialmente do ponto de vista da saúde e das capacidades físicas das pessoas.

A década de 1990 é um marco da constituição do envelhecimento como um tema de relevância e de transformações na perspectiva sobre a velhice. É nesse período que o conceito de “envelhecimento ativo” começou a ser elaborado, promovendo desde então a consolidação do processo de envelhecer como uma questão de interesse público, a ser abordada de um ponto de vista político, econômico e social, visando ao desenvolvimento e ao equilíbrio das sociedades (World Health Organization, 2017; Centro Internacional de Longevidade Brasil, 2015). A divulgação desse conceito pela ONU definiu o objetivo de garantir um envelhecimento saudável, a integração dos idosos à vida em sociedade e o bem-estar dos indivíduos em todas as fases da vida como um problema geral do desenvolvimento da humanidade.

Como afirma Antônio (2015), o conceito de “envelhecimento ativo” pode ser concebido como um paradigma que articula a esfera científica, as políticas pú-

blicas e a vivência individual. O autor destaca que o conceito não se restringe a políticas públicas e inclui uma proposta educativa para a vivência do processo de envelhecimento que salienta a necessidade da preparação e organização, tanto no plano individual quanto social, para lidar com as transformações e as adversidades associadas a esse processo.

Todavia, o conceito de “envelhecimento ativo” e a mudança de perspectiva sobre o envelhecimento colocaram em questão a própria possibilidade de um envelhecimento saudável. Considerando uma abordagem biomédica hegemônica sobre o envelhecimento como um processo natural de progressão relativamente previsível, a decadência física é parte inevitável do curso biológico de duração do organismo. A velhice circunscreve os momentos derradeiros de um processo decrescente de vitalidade e de funcionalidade.

Mykytyn (2007) evidencia a ambiguidade e a inadequação do envelhecimento, como fenômeno biológico, aos parâmetros de saúde, de normalidade e de doença da biomedicina. Por meio dos conceitos de processo e de evento, Mykytyn ressalta a tênue separação entre o envelhecimento como adoecimento e como processo normal. A noção de processo é menos rígida e definida, especialmente do ponto de vista da determinação de uma origem. Já os eventos são instâncias com um início e uma causa bem definidos. As doenças, nesse âmbito, são consideradas eventos, sobre os quais estaria concentrada a abordagem biomédica. As intervenções são estabelecidas a partir da identificação de um desvio da norma, tomado como fator indicativo de um problema que precisa ser tratado.

Se, por um lado, o envelhecimento é considerado um processo normal, por outro, as doenças associadas à velhice são tratadas como desvios da normalidade e como alvo legítimo de intervenção médica. Como decorrência do processo de envelhecimento, a dimensão da fragilização física cria uma tensão entre as noções de normalidade e de desvio.

Como sugere Mykytyn (2007), o objetivo de controle do processo de envelhecimento se tornou um projeto periférico com a ascensão da ciência moderna. A ideia de combate ao envelhecimento passou a ser associada à pseudociência, tendo pouco destaque no modelo biomédico. Na contemporaneidade, como aponta Gems (2011), há três visões principais de abordagem do envelhecimento na Biogerontologia: a compressão da morbidade, a contenção do processo de envelhecimento e a desaceleração do envelhecimento. Esses dois últimos, contudo, enfrentam o histórico de descrédito das metas anti-envelhecimento na comunidade médico-científica, despontando como empreendimentos dissidentes do modelo hegemônico. Institucionalmente, as sociedades de Geriatria e Gerontologia estão entre os principais críticos e opositores às práticas *anti-aging*, atualmente.

Em um cenário que integra a ampliação da expectativa de vida, o gradativo aumento na proporção de idosos na população, a redução das taxas de natalida-

de e a proposição de um “envelhecimento ativo” é possível identificar a proliferação de perspectivas alternativas, dissidentes e, por vezes, conflitantes sobre o envelhecimento. O contexto de mudanças de concepções sobre o envelhecimento e a velhice na década de 1990 foi favorável à emergência de um movimento em torno do conceito *anti-aging* que, nas palavras de Kampf e Botelho, consiste na “ideia de que os conceitos médicos ou quase-médicos podem intervir no processo de envelhecimento para retardar, parar ou mesmo reverter o processo de se tornar velho” (2009:188, tradução minha). Caracterizado pela ramificação em diferentes vertentes, o movimento *anti-aging* tem expressado, especificamente, uma iniciativa de contraposição a conceitos, concepções e ideias hegemônicas sobre o envelhecimento como fenômeno.

O rótulo de “*anti-aging*” atribuído a diferentes práticas sugere, a princípio, uma contraposição ao envelhecimento como uma proposta de evitar envelhecer. Todavia, é necessário compreender a concepção de envelhecimento que se pretende “combater”. Um *slogan* utilizado por um dos principais ícones da Medicina *Anti-aging* americana, o médico Jeffrey Life, é sugestivo da tarefa que os empreendimentos *anti-aging* estão comprometidos em realizar: “Eu não sou contra envelhecer; eu sou contra ficar velho”² (Life, 2015). As práticas e discursos *anti-aging* ganham forma em um contexto histórico favorável à exploração das contradições da busca da longevidade diante da conflituosa relação entre envelhecer e adoecer em meio ao processo de envelhecimento das populações. A organização de instituições especializadas e dedicadas à busca por inovações para intervenção no processo de envelhecimento indica a motivação que justifica a emergência de um campo que pretende ser “*anti-aging*”: investigar as possibilidades de controlar o declínio físico.

² No original: “*I’m not against aging; I’m against getting old.*”

A contestação dos pressupostos do envelhecimento que até então haviam moldado uma visão da velhice como fase relativamente homogênea, padronizada segundo as características do declínio presumido, tem como uma de suas principais implicações o foco na diversidade da experiência de envelhecer. Nesse direcionamento, enfatiza-se a inconsistência da centralidade da idade cronológica como parâmetro delimitador da condição de ser “velho”.

Como afirma Bourdieu (1983), as classificações por idade, tal como as classificações por sexo e classe, estabelecem limites e uma ordem na vida social, onde cada um deve permanecer em seu lugar. A velhice, como categoria, tem a particularidade de ter delimitado um estágio de vida com desvantagens em relação aos demais períodos. Enquanto a infância, a adolescência e a vida adulta têm mudanças que implicam mais potencialidades específicas a serem desenvolvidas do que perdas, a velhice, em uma perspectiva tradicional, implica o “deixar de ser” e o que “não se pode mais fazer”, demarcando uma “impotencialidade”, com poucas compensações.

Como ressalta Debert (2007), a modernidade foi caracterizada pelo processo de institucionalização cronológica do ciclo de vida. Tal institucionalização viabilizou a consolidação de uma associação estável entre o processo de transformações biológicas do envelhecimento e sua correspondente demarcação etária. O processo contínuo de ampliação da expectativa de vida e o aumento da proporção de idosos na composição populacional intensificam gradativamente a tensão entre as categorias etárias e a vivência do processo físico de envelhecimento.

A noção de terceira idade, surgida na década de 1990, é sintomática de um descompasso entre uma perspectiva tradicional da velhice e a expectativa de uma vida mais longa. Como destaca Peixoto (2007), a representação social da velhice foi caracterizada por mudanças que acompanham a demanda por políticas públicas para a velhice, as quais requeriam um conjunto de categorias classificatórias que se adaptassem às mudanças na condição moral das pessoas mais velhas. Sem substituir a velhice como fase da vida, a ideia de uma terceira idade dialoga diretamente com o objetivo de um “envelhecimento ativo”, ampliando, no plano cronológico, o tempo de vida produtivo e saudável.

Bourdieu (2006) aponta a naturalização da noção de história de vida nas abordagens biográficas. A vida é percebida como trajetória da existência individual organizada de forma coerente, linear, como uma sequência de eventos encadeados. Essa concepção da vida como um caminho sendo percorrido é eficaz na dissimulação do processo que organiza a realidade descontínua e de múltiplos elementos aleatoriamente justapostos em uma totalidade estabelecida a partir de referenciais específicos. A temporalidade se destaca como a dimensão em que se estabelecem as percepções que os indivíduos têm de si como unidades coerentes e como parte de um todo. A esse respeito, Norbet Elias (1998) destaca que o tempo se torna uma experiência sensível e perceptível para os indivíduos na medida em que é organizado através de modelos de divisão e de padronização de durações. A elaboração do tempo se estabelece de acordo com o engajamento humano no mundo, na medida em que surge a necessidade de definir parâmetros comuns na vida coletiva.

É possível considerar que a duração da vida, vivenciada nas transformações do corpo, é interpretada por meio da percepção de um tempo biológico associado às concepções do tempo social, informado por diferentes padrões de sequenciamento de eventos. Como tal, esse tempo biológico, demarcado pelas categorias de idade, está sujeito a mudanças engendradas por processos de configuração da vida social. Ao enfatizar as variedades dos processos físicos do envelhecimento atrelados à dinâmica integrativa do metabolismo, a Medicina *Anti-aging* expressa um descompasso entre o gradativo aumento do tempo de vida, em anos, e a manutenção de uma perspectiva do curso de vida como um padrão de descenso.

A velhice se torna um estágio cada vez mais longo para ser pensada apenas ou, principalmente, como aproximação do fim da vida. O nível de longevidade atual promove mudanças concretas que esbarram em antigas categorias, classificações e processos institucionais. Dentre as mudanças estão a maior convivência intergeracional e a continuidade da participação de pessoas cada vez mais velhas no mercado de trabalho. No caso brasileiro, cerca de 4.5 milhões de um total de 15 milhões de idosos estão atualmente no mercado de trabalho (IBGE, 2015).

Edmund Leach, que define o tempo como “a descontinuidade de contrastes repetidos” (2010:206), apresenta a ideia de que a percepção do tempo é necessária para o processo de identificação e de distinção que torna possível organizar a realidade. Dessa forma, a modificação da percepção do tempo no curso de vida tem implicações diretas na percepção que os indivíduos têm de si. A ênfase no descolamento entre os processos biológicos e a passagem do tempo, na Medicina *Anti-aging*, favorece a vivência das transformações físicas como expressão de uma condição de vida particular.

A necessidade de mudanças na forma de pensar o envelhecimento como processo, evidenciada na década de 1990, favoreceu a constituição de discursos e de práticas divergentes quanto à abordagem biológico-cronológica da vida. É nesse contexto que a *Medicina Anti-aging* se destaca como vertente que explora a diversidade das condições de envelhecer, por evidenciar, em sua narrativa, a relação entre a percepção da dimensão física e a constituição moral dos indivíduos ao longo da trajetória de vida.

UMA MEDICINA DO INDIVÍDUO TOTAL: A PRESERVAÇÃO DA PESSOA

As controvérsias em torno das bases científicas dos tratamentos *anti-aging* se estendem à abordagem médica do envelhecimento como condição humana. Nesse processo, a Medicina *Anti-aging* atua na tentativa de abrir as “caixas-pretas” da ciência do envelhecimento, questionando as concepções do envelhecimento como fenômeno biológico e moral.

É possível identificar dois aspectos opostos do envelhecimento nesse embate médico-científico: o envelhecimento como dimensão constitutiva da natureza humana, cujo caráter genuíno repele uma abordagem desse processo “como doença” ou como “algo que necessita ser tratado”; e o envelhecimento como decorrência de estar vivo – apenas mais uma delas. Há, nessa oposição, um reflexo da dicotomia entre natureza e cultura. As perspectivas conflitantes apresentam um enfoque em dinâmicas distintas entre o processo de envelhecer como natureza e a atuação positiva dos indivíduos sobre esse processo. Tais lógicas são sintetizadas nas ideias de que o envelhecimento é uma fase do ciclo normal de vida que não necessita intervenção ou, de forma distinta, de que o

envelhecimento fisiológico é parte do curso da vida, mas é possível desenvolver um envelhecimento saudável ou um envelhecimento patológico, sendo necessária a intervenção.

Nesse âmbito, destaca-se a ênfase dada à necessidade de uma abordagem holística dos pacientes, tanto na Medicina *Anti-aging* quanto na Geriatria/Gerontologia. A argumentação em favor de uma perspectiva holística, em ambos os casos, apresenta a ideia de que é preciso tratar “a pessoa” e não a doença.

O meu foco não é uma doença, o meu foco é a pessoa. Então, eu sou geriatra, o meu foco é cuidar das pessoas idosas independentemente da doença delas. Câncer ou qualquer outra doença, demência, qualquer outra situação que envolva pessoas idosas, em especial os muito idosos, que é o meu grande interesse. (Médica geriatra da Câmara Técnica de Geriatria/CFM, 2016.)

As perspectivas se distanciam, contudo, no direcionamento da proposta de abordagem holística. Na perspectiva geriátrica/gerontológica, o foco é o processo de envelhecimento e a condição da velhice em si. Uma vez que os idosos são mais vulneráveis a efeitos colaterais de tratamentos e apresentam múltiplos fatores que concorrem para a fragilização da saúde, o holismo é referente à adaptação das intervenções médicas às condições particulares do organismo na velhice. Na Medicina *Anti-aging*, que não constrói sua narrativa centrada na especificidade do envelhecimento, o apelo ao holismo opera como estratégia para reconstituir a personalidade na integração entre o cuidado médico e a condução do envelhecimento.

A intervenção proposta pela Medicina *Anti-aging* no Brasil é menos sobre tratar os sinais da velhice e mais sobre uma intervenção a longo prazo. O principal argumento presente no discurso da Medicina *Anti-aging* é a necessidade e a possibilidade de envelhecer “da sua forma”, de acordo com a sua própria trajetória de vida. A oposição à velhice ou a se “tornar um velho” é um contraponto direto à noção do envelhecimento como declínio inevitável. A narrativa da saúde na Medicina *Anti-aging* é constituída no sentido de explorar uma contradição entre a busca por uma forma distinta de envelhecer – o “envelhecimento ativo” – e a manutenção de uma perspectiva biomédica hegemônica pautada na ideia de que o envelhecimento biológico é inalterável.

Qualidade de vida é você se sentir bem dentro das suas calças, né? Porque se me botarem hoje “Ah não, você tem uma qualidade de vida ótima, X. Você vai passear todo dia no Louvre”. Para mim vai ser um saco. [...] Agora, a qualidade de vida, ela é inerente à pessoa. Então, tem gente que gosta muito de pintar, tem gente que gosta muito de jogar bridge, tem gente que gosta muito de jogar tênis, se não

a qualidade de vida dele baixou. A qualidade de vida é deixar o ser humano apto para ter a vida que lhe causa felicidade. E isso é uma outra coisa em medicina, porque todo mundo quer padronizar felicidade, qualidade de vida. Cada um sabe da sua. (Médico endocrinologista, praticante da Medicina Anti-aging. Rio de Janeiro, 2015.)

Essa contraposição de perspectivas sobre o caráter inalterável da dimensão físico-biológica do envelhecimento evidencia um descompasso entre a elaboração das representações da pessoa idosa e a dimensão orgânica que fundamenta o sentido de processo de envelhecimento vivenciado no corpo. É nesse âmbito que a Medicina *Anti-aging* estabelece como estratégia a proposição de uma abordagem médica holística que não desconecta a materialidade de aspectos mais subjetivos da experiência individual.

A temporalidade opera como um mapeamento que integra diferentes dimensões na percepção da realidade. Considerando que as frequências e as repetições observadas na natureza foram a principal referência para as periodizações do tempo (Elias, 1998), a organização do curso de vida se estabeleceu principalmente a partir do aspecto quantitativo da limitação da vida, vivenciada de forma linear. Por meio da noção de estilo de vida, a Medicina *Anti-aging* sugere uma dimensão particular do processo biológico de envelhecimento, enfatizando as variações individuais. A antecipação dos riscos, incentivada pela noção de prevenção, modifica a relação entre a percepção cronológica progressiva do tempo de vida e a materialidade do declínio físico, com a constante projeção a partir das ações no presente.

Mehlman et al. (2004) destacam que os esforços feitos pelas instituições de saúde pública para alertar sobre os riscos de tratamentos *anti-aging* têm surtido pouco efeito e que, ao contrário do que se esperava, esse campo permanece em expansão. A despeito das acusações de charlatanismo e das medidas institucionais de repreensão de práticas associadas, a Medicina *Anti-aging* tem se consolidado como uma abordagem alternativa de medicina que ganha cada vez mais adeptos. Para compreender sua expansão, é preciso analisar as estratégias que caracterizam a prática da Medicina *Anti-aging*, na qual se destaca a interação com o público em geral.

Dadas as restrições observadas na estrutura médica oficial no Brasil, os praticantes da abordagem *anti-aging* constituem um circuito próprio, dando forma ao campo da Medicina *Anti-aging* através de parcerias e do intercâmbio de ideias e de recursos, organizados principalmente através da atuação de instituições, como é o caso da ABMAE. As instituições atuam como pontos de convergência e direcionamento, criando um cenário estável e propício ao estabelecimento de alianças.

Através da organização de eventos, como cursos e congressos, profissionais

da Medicina *Anti-aging* se alinham com profissionais de áreas correlatas, cujo escopo beneficia ou integra as práticas *anti-aging*, como é o caso da Medicina Ortomolecular³. A temática do envelhecimento é ampliada e associada a outros temas que delimitam uma perspectiva particular de saúde. Problemas específicos, como é o caso do estresse e da obesidade, são discutidos tendo como plano de fundo a perspectiva da trajetória de vida e da longevidade. Esse circuito de debates é caracterizado pelo direcionamento ao potencial do corpo e ao melhoramento do desempenho físico.

Ao apresentarem uma proposta distinta de medicina, esses médicos reconhecem a necessidade de uma “reeducação”, na qual é preciso abandonar antigos conceitos e concepções. Médicos e pacientes precisam compartilhar um mesmo quadro de referências para que seja possível a identificação de fatores a serem tratados. Para tanto, os médicos investem na interação direta com o público geral por intermédio de redes sociais.

A perspectiva *anti-aging* é apresentada por meio de tópicos temáticos. Ao acumular milhares de seguidores, os médicos buscam desconstruir concepções que consideram falsas ou obsoletas. Apresentam denúncias sobre fatores prejudiciais à saúde e expõem, detalhadamente, os processos metabólicos relacionados às doenças. Com uma abordagem didática, há um contínuo esforço em transmitir um conteúdo que demarca fatores específicos a serem tratados. Esse discurso é apresentado ao público através de uma linguagem própria, na qual um vocabulário técnico específico visa a identificar processos de saúde e de doença no organismo: inflamação, oxidação, fadiga, pausas hormonais. Na medida em que se estabelece um conjunto de fatores de risco, são apresentadas as alternativas necessárias para evitar as doenças e as disfunções que comprometem, gradativamente, o funcionamento normal do organismo. A possibilidade de controlar o envelhecimento e evitar a decadência da velhice é fragmentada em um discurso que define uma constante disciplina nas rotinas pessoais de modo a atingir um nível ótimo de desempenho físico e mental. O envelhecimento saudável e produtivo é projetado como o benefício final de uma vida saudável.

A narrativa ganha um argumento de convencimento que se expressa através da materialidade do exemplo: os médicos utilizam os métodos e os tratamentos em si mesmos. Suas rotinas pessoais são apresentadas como a realização da perspectiva que acreditam: a alimentação adequada e livre de substâncias que agridem o organismo, a suplementação de vitaminas, a modulação hormonal e as atividades físicas diárias que permitem a manutenção de um corpo saudável e resistente são expostas como uma realidade disponível, dependendo somente de uma decisão pessoal em aderir.

Ao caracterizar o século XX como o “século da Psicologia”, Nikolas Rose (2011) destaca o papel da disciplina na construção da noção de *self*, evidenciando um

3 A “Medicina Ortomolecular” não é reconhecida como uma modalidade médica, sendo referenciada pelo CFM como “práticas ortomoleculares”.

processo de “psicologização” da vida individual e coletiva. Por meio de seus modelos explicativos e tecnologias, a Psicologia teria constituído uma ética psicológica, na qual as pessoas analisam e julgam a si mesmas com base em categorias e classificações que evidenciam e organizam esta nova dimensão específica da existência humana: o *self*. Tal dimensão expressa a identidade, personalidade, autonomia, realização pessoal, liberdade. O *self* é a constituição individual estabelecida no meio, nas relações com outras pessoas.

Para Rabinow e Rose (2006), o biopoder na atualidade consiste em uma esfera que inclui discursos de verdade sobre o caráter “vital” dos seres humanos e um conjunto de autoridades consideradas competentes para falar aquela verdade e estabelecer estratégias de intervenção. Destaca-se, nesse contexto, a construção de modos de subjetivação através dos quais os indivíduos são levados a atuar sobre si mesmos a partir dos discursos sobre a verdade, em nome de sua vida e sua saúde. A esse respeito, Nikolas Rose (2013:46) apresenta o conceito de etopolítica, que designa as “tentativas de modelar a conduta dos seres humanos mediante influência em seus sentimentos, crenças e valores – em resumo, agindo sobre a ética”. Para Rose, a etopolítica consiste em “autotécnicas” pelas quais os indivíduos devem julgar e intervir em si mesmos para se tornarem melhores.

A ênfase dada à ausência de sincronia entre o envelhecimento cronológico e o físico reorienta a percepção do processo de envelhecer para os referenciais físicos de desempenho e de funcionalidade. Se, como sugere Bourdieu (2006), a temporalidade é a dimensão que viabiliza as percepções que os indivíduos têm de si como unidades coerentes, a possibilidade de que o declínio físico não seja proporcional à idade favorece uma reconstituição da história de vida, em que envelhecer é uma constante projeção a partir de um foco no momento presente. Nesse sentido, os critérios que organizam a percepção da própria trajetória de vida são modificados e se contrapõem à vivência da expectativa da finitude. Não é mais o curso de vida descendente em termos de vitalidade que delimita como deve ser o envelhecimento, mas as condições do presente que definem a forma de envelhecer.

Rose (2011) define o *self* como um ideal regulatório resultante de processos histórica e geograficamente situados. Destacando a permanência de um *Self* empreendedor na contemporaneidade, baseado em valores como autonomia, independência e liberdade, Rose evidencia o caráter normativo da noção de *self* na contemporaneidade como parte de um processo político e social. O autor aponta que o *self*, ao contrário da ideia que expressa, é constituído por meio de um complexo de aparatos, práticas, maquinações e composições, em regimes de subjetivação nos quais o corpo é desenvolvido para apresentar capacidades específicas. Essa perspectiva se aproxima da noção de habilidades (*skills*) defendida por Ingold (1999, 2000), que exprime a concomitância e a integração do desenvolvimento do organismo e da pessoalidade. No processo de percepção de

si mesmo, o corpo informa o ser. Na Medicina *Anti-aging* é a reação e a resistência às tendências físicas de declínio que possibilitam não se tornar “um velho” na fase da velhice.

Como sugere Rose (2011), o *self* se constitui como uma dimensão das relações de poder de uma época. Os regimes do *self* contemporâneos dispensam a presença da autoridade ao passo que dependem cada vez mais dos especialistas. A perspectiva de que o declínio do envelhecimento possa ser evitado ou minimizado, cria, ao mesmo tempo, uma responsabilidade pessoal e uma pressão moral pelo engajamento nesse empreendimento. A Medicina *Anti-aging* atua sobre a meta, legitimada, de um “envelhecimento ativo” que integre as pessoas em todas as idades à vida em sociedade. Todavia, cria sobre a perspectiva tradicional de que o envelhecimento pressupõe um declínio que lhe é inerente uma dúvida: se o declínio físico é inevitável, é possível um “envelhecimento ativo”, que garanta a autonomia e a independência dos idosos, sem combater a decadência que o ameaça?

A narrativa criada pela Medicina *Anti-aging* demarca na perspectiva da velhice como fase naturalmente definida a despersonalização dos indivíduos mais idosos, processo que contrasta e inviabiliza o objetivo de garantir que as pessoas envelheçam e continuem a ser um elemento constitutivo da economia, da política e da cultura. Indo além, a interpretação da Medicina *Anti-aging* sugere que uma perspectiva de “envelhecimento ativo” que não desconstrua a velhice como um padrão cria expectativas que contrastam com a experiência das transformações no corpo e com a possibilidade de vivenciar doenças associadas à velhice.

A temática do envelhecimento é inserida na lógica de cuidado com a saúde, na qual diferentes fatores precisam ser controlados: o peso, a gordura, a massa muscular, o estresse, a glicemia, os níveis hormonais e a quantidade de vitaminas. A “vantagem” dessa estratégia é justamente fugir da temática da velhice e de uma medicina voltada ao público idoso. O processo de envelhecer é fragmentado em condições específicas que podem ser tratadas:

Uma eterna e profunda preocupação com todos os fatores que são capazes de tirar a vitalidade da pessoa. Preocupação de medidas, fazer aferição, ver o que se pode fazer no país, de exame, acesso a exames. [...]. E combater, não apenas olhar e dizer “ah, isso aqui é normal para a idade”. É combater, é isso o que a gente faz. Na minha aula de ortomolecular eu falo isso o tempo todo. É botar a pessoa, em qualquer idade, em parâmetros de normalidade e não aceitar que aquilo “é assim mesmo”. (Médico cardiologista, praticante da Medicina Anti-aging. Rio de Janeiro, 2015.)

O principal argumento da Medicina *Anti-aging*, a seu favor e contra o modelo médico vigente, é a suposta negligência da abordagem médica do envelhe-

cimento em relação a sinais de decadência física que são considerados pertinentes ao processo natural de envelhecimento e que, como tal, não podem ser evitados. Cria-se um cenário onde a medicina dispõe de meios para atenuar os sintomas associados e a não intervenção parte de uma escolha guiada por uma noção “naturalizante” da velhice.

Com o discurso de “envelhecer sem ficar velho”, a Medicina *Anti-aging* afasta a ideia de padronização da velhice feita a partir da projeção do declínio físico a ser vivenciado em algum nível. Leon Kass (2003), eminente bioeticista opositor de biotecnologias radicais que alterem a natureza humana, acredita que modificações que transformem o desempenho do corpo criam um novo padrão e, conseqüentemente, um processo de homogeneização no qual o aperfeiçoamento se torna uma exigência moral. Kass defende que determinadas formas de intervenção levam à restrição da liberdade individual, e a homogeneização é uma dessas formas.

Todavia, a homogeneização da velhice é justamente a dimensão do envelhecimento na qual a narrativa da Medicina *Anti-aging* é elaborada. A personalização da abordagem médica não é meramente um método para diagnosticar e tratar o paciente, mas uma concepção necessária à validação da necessidade dessa abordagem para um “envelhecimento ativo”. Tornar-se “velho” é ficar restrito a uma velhice estática, doente, sem possibilidades de mudança. É deixar para trás aquilo que a pessoa é: a identidade substituída por uma concepção genérica do “velho”. Explora-se, assim, o conflito entre a promoção de um “envelhecimento ativo” e a expectativa de um declínio físico natural.

Debert (2011) apresenta a noção de “jovens de idade avançada” para retratar um processo em que as tecnologias de rejuvenescimento emergentes no mercado de bens de consumo impõem às pessoas, na medida em que envelhecem, a necessidade de reparar as marcas do envelhecimento. Nesse mesmo sentido, Caradec (2011) destaca um “adiamento” da velhice para idades acima de 80 anos, ao passo em que os idosos mais novos, principalmente os sexagenários, vivenciam um descompasso entre os sinais físicos do envelhecimento e a tentativa de não ser identificado como “velho”, em um contexto de rejeição à velhice.

Na medida em que a ideia de um possível e desejável “envelhecimento ativo”, com saúde e produtividade, dissemina-se como uma nova perspectiva de envelhecer, a relação entre envelhecimento e adoecimento permanece principalmente de um ponto de vista moral. É no contexto do cuidado com a saúde que essa tensão se manifesta de forma mais evidente, indicando um conflito entre movimentos de mudança nas condições de vida da população mais longeva e a permanência de uma visão da velhice marcada pelo declínio físico. A meta de promover um “envelhecimento ativo” ganha forma nesse contexto controverso, através de práticas que divergem e contrastam quanto ao significado de um

“envelhecimento ativo” e, principalmente, quanto aos meios para alcançá-lo.

Ao analisar o cotidiano em um centro atividades para idosos – Centro Dia e Centro de Convivência – que faz parte de um hospital geriátrico, Limoeiro (2014) aponta os conflitos entre os profissionais da saúde e os usuários dos serviços no âmbito da conduta adequada e necessária para garantir um “envelhecimento ativo”, prevenindo a fragilização e a decadência. Imbuídos de um senso de missão respaldado pelo conhecimento especializado, os profissionais direcionam as atividades de acordo com uma específica e padronizada visão de envelhecimento, na qual certas condutas são inadequadas para as pessoas idosas que tratam. Tal perspectiva vai além de um desempenho físico, revelando restrições projetadas por uma perspectiva moral da velhice, que retoma e reforça a ideia de “perdas”, no sentido de que, ao envelhecer, independentemente de sua real condição, há atitudes que não são apropriadas para conseguir envelhecer bem. A expressão de sexualidade, preferência por determinadas atividades em detrimento de outras, transpondo o que é estipulado pela equipe, são alguns dos aspectos que evidenciam o cerceamento da experiência da velhice em um modelo pouco diversificado.

Observa-se uma tendência paradoxal de imposição de modelos de “envelhecimento ativo”, bem como da preservação de um ideal de velhice que, por vezes, impede que as pessoas idosas se manifestem como tal: pessoas que vivenciam o envelhecimento.

A noção de “envelhecimento ativo” expressa, no plano simbólico, as mudanças nas condições de vida e a necessidade de transformações, sobretudo na esfera institucional, na abordagem do curso de vida e na organização da vida social. A dimensão da existência biológica transforma e é transformada ao longo dos processos de desenvolvimento, principalmente, no que diz respeito ao empreendimento tecnológico que constantemente altera os modos de vida e, como tal, as possibilidades de vivê-la. Todavia, como propõem Ingold e Hallam (2007), é preciso considerar que o processo de criação e de inovação ocorre a partir de um contexto prévio do que foi desenvolvido, pensado e vivenciado até então. A necessidade de mudar a perspectiva da velhice e integrar todo o período de vida à organização social, impedindo a marginalização de um grupo em função da idade, perpassa por um contraditório e conflitante processo de rupturas e de permanências em modelos que, todavia, ainda não contemplam a variedade de condições da experiência da velhice.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao promover uma narrativa que integra o envelhecimento ao debate da saúde como um todo, a Medicina *Anti-aging* tem como vantagem estratégica um afastamento do fardo de tratar a “velhice”. Como seu foco não é a “velhice” em si, ao menos

na forma como o discurso é construído, existe a possibilidade das pessoas pensarem o próprio envelhecimento não como “sua própria velhice”. Nesse mesmo sentido, é possível observar que a atuação e o fortalecimento da Medicina *Anti-aging*, a despeito das controvérsias éticas e científicas, é favorecida por uma apresentação que evita abordar as limitações do envelhecimento ao atuar em instância anterior a ele. Como enfrentamento do declínio físico, a proposta da Medicina *Anti-aging* é atrativa por se alinhar a um discurso de cuidado com a saúde, ainda que tenha como possível consequência uma maior responsabilização individual pelas condições de envelhecimento, fortalecendo uma ética que ressalta a decrepitude física como um problema moral de definhamento da condição de pessoa/pessoalidade.

A ideia de manutenção das condições normais do corpo favorece, como desdobramento, uma perspectiva de manutenção das condições de vida, não se tratando somente do físico, mas do estilo de vida, das capacidades, das habilidades, das atividades, dos projetos, de si mesmo. O discurso sobre uma abordagem total do paciente, através de uma medicina do estilo de vida, personalizada e que considere cada um em suas especificidades, evidencia a indivisibilidade entre o indivíduo como corpo físico e a pessoa moral. A liberdade, a autonomia, a independência e a capacidade realizadora, fundamentais ao *self* estabelecido no ocidente, dependem da dimensão física para persistirem.

O conceito de “envelhecimento ativo” pressupõe e reifica a ideia de que a velhice fragilizada e vulnerável é obstáculo à integração dos mais velhos e que devem ser feitas ações para evitar o isolamento, a inatividade e o adoecimento físico e mental, a despeito da perspectiva hegemônica de uma tendência gradativa ao declínio físico. Paradoxalmente, a tentativa de evitar uma velhice limitada tende a impor padrões que retomam concepções morais de uma velhice tradicional, criando, assim, uma autonomia vigiada e uma independência dirigida.

Desse modo, a pessoa idosa, diferentemente de um indivíduo classificado na categoria “velho”, ao mesmo tempo em que precisa ser pensada para além de sua mera condição física para se distanciar de uma perspectiva tradicional da velhice, depende da reelaboração de sua condição física para ser pensada como *self*. Em ambos os casos – no modelo médico oficial e na emergente Medicina *Anti-aging* – a noção de pessoa não comporta o declínio do corpo, sendo suas condições constitutivas – autonomia, liberdade, independência – contrapostas à decadência da materialidade orgânica.

Fernanda dos Reis Rougemont é doutora em Antropologia Cultural e mestra em Sociologia e Antropologia Cultural pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPCSA/UFRJ), bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é pesquisadora em pós-dou-

torado no Instituto Virtual Internacional de Mudanças Globais (IVIG/UFRJ).

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTÓNIO, Manuel

2015 *Envelhecimento Ativo e o recurso à Medicina Tradicional Chinesa: entre a responsabilidade individual e os fatores sociais determinantes da saúde*. Lisboa, Tese de doutorado, Universidade de Lisboa.

BOURDIEU, Pierre

1983 “A juventude é apenas uma palavra”. In BOURDIEU, *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, pp. 154-161.

2006 A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina & FERREIRA, Marieta M. (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 183-191.

CAMARANO, Ana Amélia

2001 *O idoso brasileiro no mercado de trabalho*. In: Congresso Nacional de Estudios del Trabajo - ASET, 5., 2001, Buenos Aires. Anais (online). Buenos Aires, ASET. Disponível em: <<https://www.aset.org.ar/congresos/5/aset/PDF/Camarano.PDF>>. Acessado em 19 de maio de 2017.

CARADEC, Vincent

2011 “Sexagenários e octogenários diante do envelhecimento do corpo”. In: GOLDENBERG, M. (Org.), *Corpo, envelhecimento e felicidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 21-44,

CENTRO INTERNACIONAL DE LONGEVIDADE BRASIL

2015 *Envelhecimento ativo: um marco político em resposta à revolução da longevidade*. Rio de Janeiro, Centro Internacional de Longevidade Brasil.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA

2012a *Modulação hormonal bioidêntica e fisiologia do envelhecimento*.

Parecer-consulta. Relator: Conselheiro Gerson Zafalon

Martins. Nº 29/12, 13 de julho de 2012.

Disponível em: <<http://www.portalmedico.org.br/pareceres/>

CFM/2012/29_2012.pdf> . Acessado em: 28 de abril de 2017.
2012b Resolução nº 1.999, 19 de outubro de 2012. Diário Oficial da República
Federativa do Brasil, Brasília, 19 de outubro. Seção 1: 139.
Disponível em: <[http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/
CFM/2012/1999_2012.pdf](http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/2012/1999_2012.pdf)> Acessado em: 28 de abril de 2017.

DEBERT, Guita

- 2004 *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do
envelhecimento*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
[1998] 2007 “A antropologia e os estudo dos grupos e das
categorias de idade”. In: BARROS, M. L. (Org.), *Velhice ou
terceira idade?. Estudos antropológicos sobre identidade, memória
e política*, 4ª ed. Rio de Janeiro, Editora FGV, pp. 47-68.
2011 “Velhice e tecnologias do rejuvenescimento”. In: GOLDENBERG, M. (Org.),
Corpo, envelhecimento e felicidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

DUARTE, Luiz Fernando Dias

- 2003 “Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença”.
Ciência & Saúde Coletiva, vol. 8, n. 1, pp. 173-183.

DUMONT, Louis

- [1967] 1997 *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e
suas implicações*. São Paulo: EDUSP.

ELIAS, Norbert

- 1998 *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GEMS, David

- 2011 “Tragedy and delight: the ethics of decelerated ageing”.
Phil. Trans. R. Soc. B, vol. 366, n. 1561, pp. 108-112.

GOLDMAN, Marcio

- 1996 “Uma categoria do pensamento antropológico: a noção
de pessoa”. *Revista de Antropologia*, pp. 83-109.

HORIBE, Edith; HORIBE, Kose

- 2010 *A juventude além do tempo: os 6 pilares da saúde para deixar
você mais jovem por mais tempo*. São Paulo: Gente.

IBGE

- 2015 Síntese de Indicadores Sociais - Uma Análise das Condições de Vida da População Brasileira. Rio de Janeiro, IBGE.
Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv95011.pdf>> Acessado em 15 de março de 2017.

INGOLD, Tim

- 1999 “Three in one: on dissolving the distinctions between body, mind and culture”. The Laboratory of Comparative Human Cognition. San Diego. XMCA Research Paper Archive. Disponível em: <<http://lchc.ucsd.edu/mca/Paper/ingold/ingold2.htm>>. Acessado em: 10 de julho de 2018.
- 2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, Routledge.

INGOLD, Tim; HALLAM, Elizabeth

- 2007 “An introduction”. In INGOLD, T; HALLAM, E. (Orgs.), *Creativity and cultural improvisation*. Oxford, Berg, pp. 1-24.

IPEA

- 2015 Boletim Mercado de Trabalho - Conjuntura e Análise nº 59. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/mercadodetrabalho/bmt_59_completo.pdf> Acessado em 10 de abril e 2017.

KAMPF, Antje; BOTELHO, Lynn

- 2009 “Anti-Aging and Biomedicine: Critical Studies on the Pursuit of Maintaining, Revitalizing and Enhancing Aging Bodies”. *Medicine Studies*, n. 1, pp. 187–195.

KASS, Leon

- 2003 “Ageless bodies, happy souls: biotechnology and the pursuit of perfection”. *The New Atlantis*. Disponível em: <<http://www.thenewatlantis.com/docLib/TNA01-Kass.pdf>>. Acesso em: 19 de julho de 2018.

KATZ, Stephen

- 1995 “Imagining the life-span. From premodern miracles to postmodern fantasies.”. In FEATHERSTONE, M; WERNICK, A. (Orgs), *Images of aging: cultural representation of later life*. London, Routledge.

LATOIR, Bruno

2011 *Ciência em ação*. São Paulo, Editora UNESP.

2012 *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador, Edufba.

[1999] 2004 *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru, Edusc.

LEACH, Edmund

2010 “Dois ensaios sobre a representação simbólica do Tempo”. In: LEACH, E., *Repensando a antropologia*. São Paulo, Perspectiva, pp. 191-209.

LIFE, Jeffry

2015 Slogan “I’m not against aging; I’m against getting old”. Disponível em:
< <https://www.facebook.com/drjlife/photos/a.341157152653325/645124678923236/?type=3&theater> > Acessado em 18 de março de 2019.

LIMOEIRO, Beatrice

2014 “Uma Sociedade para todas as idades”: *Centro Dia e Centro de Convivência para idosos em Campo Grande*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MAUSS, Marcel

[1938] 2003 “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 367-397.

MEHLMAN, Maxwell J. et al

2004 “Anti-aging medicine: Can consumers be better protected?”. *The Gerontologist*, vol. 44, n. 3: 304-310.

MINAYO, Maria Cecília; COIMBRA JR, Carlos

2002 “Introdução”. In MINAYO, M. C; COIMBRA JR, C. (Orgs.), *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, pp. 11-24.

MYKYTYN, Courtney Everts

2007 *Executing aging: An ethnography of process and event in anti-aging medicine*. Los Angeles, tese de doutorado, Universidade do Sul da Califórnia.

PEIXOTO, Clarice

[1998] 2007 “Entre o estigma e a compaixão e os termos classificatórios: velho, velhote, idoso, terceira idade...”. In: BARROS, M. L. (Org.), *Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*, 4ª ed. Rio de Janeiro, Editora FGV, pp. 69-84.

QUEIROZ, Marcos

1986 “O paradigma mecanicista da medicina ocidental moderna: uma perspectiva antropológica”. *Revista de saúde pública*, vol. 20, n. 4, pp. 309-317.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas

2006 “O conceito de biopoder hoje”. *Política & trabalho - Revista de Ciências Sociais*, vol. 24, pp. 27-57.

ROSE, Nikolas

2011 *Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade*. Petrópolis, Vozes.
[2006] 2013 *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo, Paulus.

WORLD HEALTH ORGANIZATION

2017 WHO Definition of Health. Disponível em: <<http://www.who.int/about/definition/en/print.html>>. Acessado em: 24 de abril de 2017.

Recebido em 28 de julho de 2017. Aceito em 30 de abril de 2019.

Prostituição masculina no Brasil: o panorama da produção teórica

Guilherme Rodrigues Passamani,
Marcelo Victor da Rosa e
Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes

🏠 *Universidade Federal de Mato Grosso do Sul | Campo Grande, MS, Brasil*
✉ *grpassamani@gmail.com, marcelovictor26@hotmail.com, tatianabezerralopes@gmail.com*

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161075>

ORCID
<https://orcid.org/0000-0001-5019-0832>

<https://orcid.org/0000-0002-0621-0389>

<https://orcid.org/0000-0002-1510-1774>

RESUMO

Desde 1984, quando surge o primeiro artigo sobre a prostituição masculina no Brasil, outras pesquisas têm explorado a temática no intuito de compreender as vivências de sujeitos que optam por praticar sexo tarifado para complementar sua renda. A partir de um levantamento bibliográfico, o presente estudo encontrou quarenta e cinco produções teóricas sobre prostituição masculina no Brasil. Com as pesquisas catalogadas, foi criado um perfil sociológico do que vem sendo discutido no país. Pretendemos mostrar como esse conhecimento é organizado regionalmente no Brasil em termos de produção. Além disso, apresentaremos as transformações operadas no campo nas últimas três décadas, a partir, por exemplo, da apropriação de diferentes espaços para o desenvolvimento deste “negócio”. Por fim, daremos especial atenção às questões que perpassam sexualidade, raça, profissão e estigmatização.

PALAVRAS-CHAVE

Prostituição masculina, michês, sexualidade, performance de gênero, panorama teórico

Male Prostitution in Brazil: A Panorama of the Theoretical Production

ABSTRACT

Since 1984, when the first article on male prostitution in Brazil was published, other researches have been exploring this issue, seeking to comprehend the life experiences of subjects that have opted to practice rated sex to complement their earnings. Through a bibliographic review, this study has found forty-five theoretical productions about male prostitution in Brazil. With the catalogued researches, we created a sociological profile of what has been discussed in the country. We intend to show how this knowledge is regionally organised in Brazil regarding its production. Also, we will present the transformations operated in the research field in the last three decades through, for example, the appropriation of different spaces for the development of this "business". Finally, we will give special attention to issues that permeate sexuality, race, profession and stigmatization.

KEYWORDS

Male prostitution, michês (Male-Prostitute), Sexuality, Gender Performance, Theoretical Panorama

INTRODUÇÃO

A produção teórica sobre prostituição masculina ainda é tímida no Brasil. Foi na década de 1980 que se passou a olhar para esse fenômeno urbano. Nesse sentido, a dissertação de Néstor Perlongher¹, publicada em 1987 sob o título *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*², tornou-se o documento basilar dos estudos sobre a temática no Brasil. Falar de michês no Brasil é, quase sempre, fazer algum tipo de referência a Néstor Perlongher, ou mesmo usar suas categorias e seus conceitos. Não apenas porque ele foi pioneiro nessa discussão, mas pela qualidade de sua obra, que está bastante atual, mesmo depois de mais de trinta anos de sua publicação. Não é um acaso que, das quarenta e cinco produções encontradas, quarenta e duas fazem da pesquisa de Perlongher o referencial teórico. Portanto, a importância teórica do antropólogo argentino é uma confluência de bons encontros: pioneirismo etnográfico na temática e na genialidade da análise teórica das relações que envolvem o universo de homens que se prostituíam na cidade de São Paulo no começo da década de 1980.

Os dados iniciais de pesquisa nos permitem refletir sobre questões, tanto em relação ao que está explícito no perfil sociológico realizado, por meio do uso de figuras, quadros e tabelas, como em relação ao que não foi encontrado em nossa análise. Algumas ausências aparecem como profundamente significativas para se pensar esse percurso da pesquisa. Um exemplo dessas lacunas teóricas seria a falta de trabalhos sobre prostituição masculina na região Centro-Oeste do país. Analisar de onde estão sendo feitas as pesquisas, em termos de região e de tipo de instituição, bem como por quem estão sendo produzidas pode ser importante para pensar um primeiro panorama da experiência de vida de michês e de seus

1 Néstor Perlongher (1949 – 1992) foi um poeta e estudante de sociologia nascido em Avellaneda (Argentina) que emigrou para o Brasil na década de 1980. Na Universidade Estadual de Campinas, Perlongher, cursou o mestrado de Antropologia Social e realizou um trabalho seminal no campo da prostituição masculina.

2 A dissertação de Néstor Perlongher foi referenciada por cerca de 93% das pesquisas que catalogamos, ou seja, apenas três trabalhos não citaram a obra *O Negócio do Michê*.

clientes. Nesse sentido, nossa proposta é contribuir com os debates que já estão consolidados no país sobre a grande temática de Gênero e Sexualidade, a partir de um campo ainda em vias de consolidação, para que, por meio desse panorama teórico, possamos identificar os principais conceitos e categorias para a compreensão das experiências de vidas subalternas (Spivak, 2010) como a de homens que praticam o sexo tarifado, quase sempre com outros homens, no Brasil.

Nosso trabalho insere-se numa gama de pesquisas que, do ponto de vista metodológico, segue uma abordagem qualitativa. Na primeira etapa desta pesquisa, foi feito um levantamento bibliográfico nas principais revistas da área, mais especificamente em suas plataformas *online*³, seguido da leitura e fichamento dos trabalhos acessados. Nesse primeiro momento, deparamo-nos com a dissertação de mestrado de Néstor Perlongher, *O negócio do michê* (1987), que, ainda hoje, constitui-se como o documento mais substancial nos estudos sobre prostituição masculina no Brasil. Além desse escrito de Perlongher, e outros quatro artigos escritos pelo antropólogo, localizamos outras quarenta e uma produções, que vão desde artigos, monografias, dissertações e teses sobre a temática geral.

Após essa sondagem daquilo que vem sendo produzido no país, por meio da leitura e fichamento dos textos catalogados, criamos um perfil sociológico da produção localizada. Por fim, fizemos uma aproximação dos trabalhos encontrados a partir da recorrência de elementos, de lugares e de situações.

Quando foi pensada a elaboração de um perfil sociológico do que vem sendo produzido no país, o intuito era mostrar não só o que foi discutido pelos pesquisadores, mas apresentar uma espécie de cartografia⁴ dos trabalhos a partir de seus múltiplos pertencimentos, de modo que nossa pesquisa pudesse traçar um panorama de como se tem desenvolvido esse campo de estudo no Brasil, identificar os principais marcadores sociais da diferença⁵ envolvidos na constituição da cena de prostituição masculina e analisar as categorias que dão significado ao “fazer michê”.

1. A PROSTITUIÇÃO MASCULINA NO BRASIL NAS DIFERENTES REGIÕES E ESTADOS DO PAÍS

Como já foi dito, encontramos quarenta e cinco produções que discutem a prostituição masculina no país. Selecionamos apenas os trabalhos que se concentram na prática do sexo tarifado exercida por homens adultos *cisgêneros*⁶. Nesse perfil sociológico das produções teóricas catalogadas, deteremo-nos em alguns aspectos que nos parecem mais relevantes: as regiões e os estados em que foram produzidas as pesquisas, as áreas de estudo em que se encontram, o gênero de seus autores, o ano de cada publicação e, por fim, as instituições que promoveram a pesquisa.

A partir dos trabalhos consultados, notamos que o maior volume de pesquisas se concentra nas regiões sudeste e nordeste. Sul e norte apresentam um nú-

3 Buscamos os dados em plataformas como SciELO < <http://www.scielo.org/php/index.php>>, Google Acadêmico < <https://scholar.google.com.br>> e a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) < <http://bdt.d.ibict.br/vufind/>>.

4 Falamos na cartografia que “liga-se aos campos de conhecimento das ciências sociais e humanas e, mais que mapeamento físico, trata de movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamentos entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade” (Prado Filho e Teti, 2013: 47).

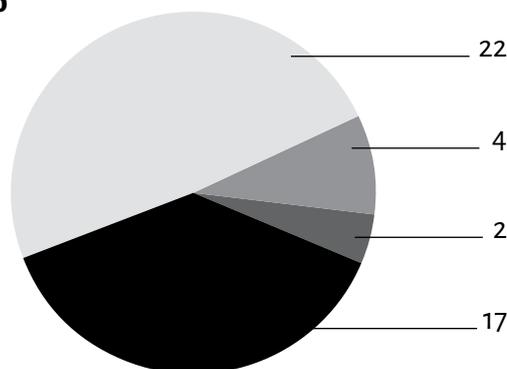
5 Pensamos marcadores sociais da diferença (classe, raça/cor, orientação sexual e gênero) de maneira interseccional, como categorias articuladas, da mesma forma que Vega (2008) as utiliza em seu trabalho de análise da desconstrução da diferença entre jovens de São Paulo.

6 Cisgênero é o termo utilizado para se referir a sujeitos que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído desde o nascimento.

mero reduzido de produções, enquanto na região centro-oeste não conseguimos encontrar nenhuma publicação. Inclusive, esse silêncio sobre o tema nessa região foi um dos elementos que nos despertou a curiosidade inicial sobre o tema.

Figura 2: Distribuição do quantitativo das produções científicas sobre prostituição masculina por regiões.

■ Sudeste
■ Nordeste
■ Sul
■ Norte



Fonte: Lopes, Passamani e Rosa (2018)

A região Sudeste aparece como a que mais produziu conteúdo científico sobre a temática geral: a prostituição masculina. Tal fato já era de certa forma esperado⁷, tendo em vista sua representação nacional tanto em universidades públicas e particulares, como também por sua importância econômica e em termos de circulação cultural. A região sudeste é a região mais populosa do país e concentra as duas maiores metrópoles nacionais: Rio de Janeiro e São Paulo. Além disso, é nessa região que estão algumas das universidades mais antigas do país, bem como é a partir do sudeste que se desenvolve, por exemplo, a educação superior de pós-graduação no Brasil. Portanto, há uma enorme confluência de fatores que justifica o protagonismo do sudeste em termos de produção acadêmica em diversas áreas, inclusive no campo do gênero e da sexualidade.

O Nordeste desponta como a segunda região com o maior número de pesquisas realizadas. É possível que esse resultado esteja associado a questões que ligam vulnerabilidade socioeconômica a turismo sexual, conforme trabalhos de Adriana Piscitelli (2015). De maneira geral, os trabalhos realizados estão concentrados em estados com grande frequência de turismo estrangeiro e não são raras as associações entre turismo e sexo. Aliás, há uma gama de trabalhos acadêmicos que mostram isso (Marinho e Santos, 2011; Rábago e Aldama, 2012; Pasini, 2005; Piscitelli, 2002). Nesse caso, haveria uma aproximação entre as pesquisas que envolvem prostituição feminina e masculina com o chamado “turismo sexual”.

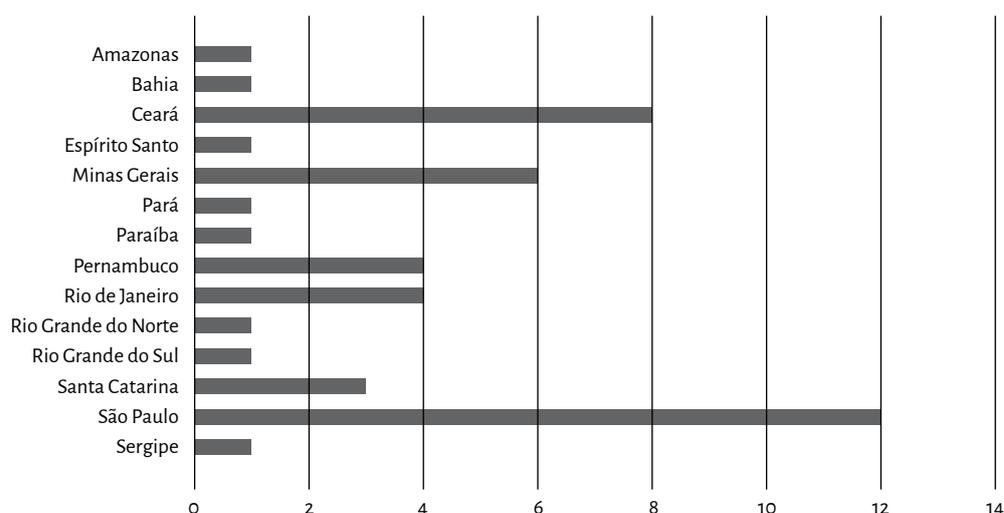
No entanto, ainda são muito iniciais os elementos que nos permitem fazer essa associação de maneira mais contundente, mesmo que esses elementos apareçam em todas as pesquisas, como também aparecem nas pesquisas as recorrências da visibilidade da prostituição masculina nos contextos urbanos das grandes cidades litorâneas do nordeste. Não conseguimos catalogar pesquisas

7 A maior incidência de pesquisas científicas na região sudeste também foi verificada por Guilherme Passamani (2015) em sua pesquisa de doutorado sobre envelhecimento entre pessoas com condutas homossexuais.

nos recôncavos sertanejos da região. Percebemos, assim, a associação: prostituição masculina, capital litorânea e turismo.

No que diz respeito à distribuição dos trabalhos por estado da federação, o panorama é o seguinte:

Figura 2: Distribuição do quantitativo das produções científicas sobre prostituição masculina por estado



Fonte: Lopes, Passamani e Rosa (2018)

Identificamos São Paulo como o estado em que foi produzido o maior número de pesquisas sobre prostituição masculina desde 1984, ano do primeiro trabalho encontrado. No estado de São Paulo surgem as primeiras pesquisas sobre prostituição masculina, entre elas: os artigos *Amor e Comércio na prostituição viril* (1984), *O contrato da prostituição viril* (1985), *Vicissitudes do michê* (1987), *Antropologia das sociedades complexas* (1993) e a dissertação *O Negócio do Michê – a prostituição viril em São Paulo* (1987), todas de autoria do antropólogo e poeta argentino, então radicado no Brasil, Néstor Perlongher. Tais produções vinculavam-se à pesquisa que deu origem à dissertação de Perlongher no então nascente Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Nesses primeiros momentos, as pesquisas diziam respeito à prostituição masculina de rua. Depois de Perlongher, nas décadas de 1990 e, sobretudo, depois dos anos de 2000, é que os trabalhos sobre o tema vão migrando para espaços privados (saudes, clubes de sexo, bares) e outros veículos (jornais, sites, chats e aplicativos).

Os demais trabalhos realizados no estado de São Paulo são os artigos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) do campo da Antropologia (San-

tos e Pereira, 2016; Santos, 2007). Já os trabalhos vinculados à Universidade Nove de Julho (UNINOVE) estão na área do Serviço Social (Alves, 2011, 2013). As pesquisas desenvolvidas por pesquisadoras da Universidade de São Paulo são da área de Psicologia (Santos, 2011b; Burbulhan, 2014; Pinel, 2003) e de Saúde Pública (Silva, 2012).

Na região nordeste, encontramos o estado com o segundo maior número de publicações, o Ceará, com oito trabalhos. Dessas pesquisas, realizadas por pesquisadoras da Universidade Federal do Ceará (UFC), três são da área de Sociologia (Santos, 2013b; Santos, 2011a; Santos e Paiva, 2013), duas de Psicologia (Abreu, 2013, 2014) e uma dissertação da área de Saúde Pública (Chao, 2008). A região também conta com o único trabalho da área de Políticas Públicas e Sociedade (Ferreira, 2011), pela Universidade Estadual do Ceará, e um artigo vinculado a uma universidade privada, a Universidade de Fortaleza (Pocahy, 2012).

Em Minas Gerais cinco trabalhos foram realizados em Belo Horizonte e apenas um em Uberlândia, sede do Centro Universitário do Triângulo (Unitri). Desses trabalhos, dois artigos estão localizados na área de Psicologia, sendo um da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (Silva, 2011a), e outro do Centro Universitário do Triângulo (Unitri) (Carvalho et. al. 2013). Outros dois trabalhos, ambos do pesquisador Alexandre Eustáquio Teixeira da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG), foram produzidos na área de Ciências Sociais (2003, 2011). Já o artigo da área de Serviço Social é da Universidade de Brasília (Guiraldelli e Souza, 2013), cuja pesquisa foi desenvolvida em Belo Horizonte.

No Rio de Janeiro encontramos três artigos e uma dissertação, dois artigos da área de Geografia, escritos pelo pesquisador Miguel Angelo Ribeiro da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1997, 2015). Enquanto os demais trabalhos são da área de Antropologia, da autoria de Victor Hugo de Souza Barreto (2011, 2012) desenvolvidos na Universidade Federal Fluminense.

No Espírito Santo foi encontrada uma publicação, *Pedagogia social da saúde e dos direitos junto aos trabalhadores masculinos do sexo* (Pinel, Bragio e Sobroza, 2013), do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo.

No Nordeste, o estado de Pernambuco conta com quatro trabalhos da Universidade Federal de Pernambuco, três do curso de Psicologia (Viana, 2010; Souza Neto, 2009, 2010) e um na área de Antropologia (Deodato 2015).

No Rio Grande do Norte localizamos um artigo, o *Entre dizeres e fazeres, construção identitária de garotos de programas (michês): "Tudo com remédio, senão o pau não sobe"*, produzido por Ananias Silva (2015), um pesquisador do campo de Estudos da Linguagem da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Na Paraíba, no campo da Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, foi encontrado o artigo *Ô de casa, ô da rua: território e derivas na prostituição masculina de rua em João Pessoa (PB)* (Lima, 2007), e na Universidade Federal de Sergipe, no mestrado de

Desenvolvimento em Meio Ambiente, a dissertação *Prostituição e (des)construção da imagem dos espaços turísticos da orla de Atalaia – SE* (Silva, 2011b). Enquanto na Bahia, nas Ciências Sociais, foi localizado o artigo *Desvelando o mercado do sexo: trajetória de vida dos “garotos de programas” da cidade de Salvador* (Santos, 2013a) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

Na região Norte, no estado do Pará, mais especificamente na cidade de Belém, encontramos a monografia *Perfil psicossocial da prostituição masculina em Belém – PA* (Machado e Silva, 2002) do curso de Psicologia da Universidade da Amazônia (UNAMA). E no Amazonas, na área de Geografia, a dissertação *Territórios invisíveis territorialidades dos garotos de programa na área central de Manaus*, de Jean Alcântara (2009) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

No Sul, nos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina contabilizamos quatro produções. Em Porto Alegre o trabalho encontrado foi a dissertação *Entre o prazer e necessidade, o discurso do corpo na prostituição masculina* (Radde, 2014) do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Já os trabalhos de Santa Catarina estão localizados na área de História (Saldanha, 2010), Psicologia (Santos, 2016) e Antropologia (Barreto, Silveira e Grossi, 2012), da Universidade Federal de Santa Catarina.

2. A PRODUÇÃO NACIONAL SOBRE PROSTITUIÇÃO MASCULINA: ÁREAS, PESQUISADORES, CRONOLOGIA E INSTITUIÇÕES DE ORIGEM

De maneira geral, somente três trabalhos encontrados sobre prostituição masculina no Brasil estão fora da grande área das Ciências Humanas. A dissertação de Giselle Chao, uma dessas exceções⁸, *Prostituição masculina, HIV/Aids: estudo epidemiológico em municípios do Ceará* (2008), encontra-se na área de Saúde Pública e propõe uma discussão acerca dos motivos pelos quais homens que se prostituem estariam envolvidos em “comportamentos de risco”, como a exposição ao contágio do HIV/Aids e outras Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST), principalmente pela falta de adesão ao uso de preservativos⁹.

Antropologia e Psicologia foram as áreas com o maior quantitativo de produção sobre prostituição masculina. Na Antropologia, 50%

Tabela 1: Áreas de concentração das pesquisas catalogadas

CURSO	TOTAL	%
Psicologia	13	29%
Antropologia	10	22%
Ciências Sociais	4	9%
Sociologia	4	9%
Geografia	3	7%
Serviço Social	3	7%
Letras	2	4%
Saúde Pública	2	4%
História	1	2%
Políticas Públicas e Sociedade	1	2%
Pós-Graduação em Educação	1	2%
Desenvolvimento em Meio Ambiente	1	2%
TOTAL	45	100%

Fonte: Lopes, Passamani e Rosa (2018)

⁸ Os demais trabalhos são: a dissertação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, *Prostituição e (des) construção da imagem dos espaços turísticos da orla de Atalaia – SE*, de Laura Silva (2011b), e a tese da área de Saúde Pública de Clara Silva (2012), *O negócio do “prazer remunerado” nos discursos de garotos que fazem programa*.

⁹ O sangue, o sêmen, as secreções vaginais e o leite materno são considerados os fluidos corporais capazes de infectar com o Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV). Mais informações sobre o contágio e ciclo da doença em: <<http://abiaids.org.br/em-nota-abia-esclarece-duvidas-sobre-transmissao-do-hiv/29054>>

das pesquisas localizadas são de Néstor Perlongher (1984, 1985, 1987a, 1987b, 1993). Depois do último artigo de Perlongher, demorou dezoito anos até que outro antropólogo, desta vez no Rio de Janeiro, problematizasse a prostituição masculina. Victor Hugo de Souza Barreto (2011, 2012) desenvolveu uma etnografia focada na subjetividade de garotos de programa que atuam em saunas. A sauna como um lugar de sociabilidade de homens que fazem sexo com outros homens começa a ser discutida nos estudos de prostituição masculina a partir de 2009¹⁰ (Deodato, 2015; Santos e Pereira, 2016).¹¹

Na Psicologia, os trabalhos buscaram refletir sobre os perfis de homens que se prostituem (Machado e Silva, 2002), abordando desde a construção dos significados que esses michês dão aos atos sexuais realizados com outros homens (Silva, 2011a; Souza Neto, 2010), a discussões sobre as performances de gênero e a construção psíquica da categoria “desejo” na vivência pessoal dos michês (Souza Neto, 2009; Viana, 2010).

As Ciências Sociais e a Sociologia tiveram a mesma quantidade de produções. Essas pesquisas abordam a questão do território, da identidade, da trajetória de vida e das performances de gênero. Nas Ciências Sociais encontramos três artigos (Teixeira, 2003; Santos, 2007; Santos, 2013a) e uma dissertação (Teixeira, 2011), trabalhos da região nordeste e sudeste do país. Na Sociologia todas as pesquisas foram produzidas por pesquisadoras da região nordeste, ao todo três artigos (Lima, 2007; Santos, 2011a; Santos e Paiva, 2013) e uma tese (Santos, 2013b).

As produções localizadas no curso de Geografia são os artigos do pesquisador Miguel Ângelo Ribeiro (1997, 2015), que tratam da espacialidade dos locais de prostituição na cidade do Rio de Janeiro, e a dissertação de Jean Moreira Alcântara (2009), que busca entender a relação dos garotos de programa e a organização de microterritórios invisíveis na cidade de Manaus. Sobre como os territórios são construídos, bem como esses locais são configurados como microterritórios, Ribeiro afirma que tais ambientes possuem ordens e lógicas próprias, estabelecidas por donos de saunas e boates, que devem ser respeitadas tanto por michês como por clientes.

No Serviço Social foram encontramos dois artigos de Alan de Loiola Alves (2011, 2013), sendo um deles, *Políticas de enfrentamento à exploração sexual comercial*, o único trabalho localizado que aborda o tema da exploração sexual de garotos menores de idade na prostituição masculina. O outro trabalho do Serviço Social, também um artigo, de Reginaldo Guiraldelli e Marisa Souza (2013), pensa a precarização do trabalho, a desigualdade social e o desemprego como motivos condicionantes à prática da prostituição, ou seja, os autores consideram a satisfação do que eles chamam de “necessidades sociais e pessoais” como a principal justificativa para a entrada no mercado do sexo.

10 O primeiro trabalho localizado que começa a discutir prostituição masculina em saunas é a dissertação Entre boys e frangos: análise das performances de gênero dos homens que se prostituem no Recife (Souza Neto, 2009), da área de psicologia.

11 O quinto trabalho é de Letícia Barreto, Cibele Silveira e Mirim Grossi (2012), que discute questões atinentes à prostituição masculina em Santa Catarina.

Das duas pesquisas na área de Letras, encontramos um artigo que se propõe a analisar o discurso de quatro michês a partir de entrevistas concedidas a uma revista acerca de suas próprias identidades, de homens que praticam sexo tarifado e que vivem uma vida clandestina, “escondendo” sua atividade da família e amigos (Silva, 2015), e uma dissertação que faz uma discussão teórica sobre como esses homens têm seus corpos e suas identidades construídas por meio da relação de prostituição do corpo *versus* o corpo enquanto produto dessa prostituição (Radde, 2014).

Os cursos de pós-graduação em Educação, História e Políticas Públicas e Sociedade tiveram um trabalho cada. O artigo da área de Educação (Pinel, Bragio e Sobroza, 2013) relata uma experiência no “Programa Pegação”, cujo objetivo era formar e supervisionar educadores sociais para atuação em trabalhos de prevenção de doenças, especialmente da IST/HIV-Aids, em rapazes que se prostituíam na cidade do Rio de Janeiro. A dissertação do curso de História (Saldanha, 2010) faz uma análise das variações de representação de homens que anunciavam seus serviços em um jornal de Santa Catarina no período de 1986-2005.

O trabalho de Políticas Públicas e Sociedade discute como michês e policiais se relacionam em um ponto de prostituição no centro da cidade de Fortaleza. Daniel Rogers de Souza Ferreira (2011) descreve que, independente da presença de policiais, um dos requisitos para o michê permanecer nas ruas é sua capacidade de garantir sua própria segurança, seja pela violência ou fazendo uso de amizades e, principalmente, mantendo-se calado, para assim garantir que outros michês o vejam como confiável e como parte do grupo.

Basicamente, os trabalhos que nós encontramos estão organizados como monografias, dissertações, teses e artigos em eventos e/ou periódicos. O quadro abaixo mostra a relação entre o tipo de trabalho e o gênero de seus/suas pesquisadores/as. Como pode-se observar, há um descompasso grande entre autores homens e autoras mulheres, especialmente na produção de dissertações de mestrado e na divulgação de artigos em periódicos:

A partir do levantamento bibliográfico realizado identificamos que, das quarenta e cinco produções localizadas, trintas e seis foram escritas por autores homens ou com a participação de homens¹², enquanto doze tinham mulheres em sua autoria. Ou seja, 74% das

Quadro 1: O gênero das/dos autoras/es em relação ao tipo de produção encontrada

TRABALHO	HOMEM	MULHER
Monografia	0	1
Dissertação	11	3
Tese	2	2
Artigo	23	6
Total	36	12

Fonte: Lopes, Passamani e Rosa (2018)

12 Na construção da tabela “Gênero de Pesquisadores” consideramos as diferentes identidades de gênero a que pudemos ter acesso, ou seja, mulheres e homens que pesquisaram em conjunto foram contabilizados de modo que ambos aparecessem em nossos dados. Quanto ao trabalho que continha o nome civil e o nome social, optamos por considerar apenas o nome social.

pesquisas sobre prostituição masculina no Brasil tinham homens envolvidos em suas análises e observações. Supomos que essa percentagem reflita algo que percebemos no decorrer de nosso próprio trabalho e que foi dito em alguns trabalhos: mulheres podem não se sentir seguras para adentrar esse campo de investigação (Barreto, Silveira e Grossi, 2012; Santos e Paiva, 2013; Santos, 2016). Logo, o suposto perigo representado pelo cenário de prostituição masculina, especialmente nas ruas, seria um impedimento. Não podemos esquecer também que alguns locais privados onde ocorre a prostituição masculina têm o acesso negado a mulheres, quando não negado, o custo tem valores exorbitantes, o que impossibilita sua participação.

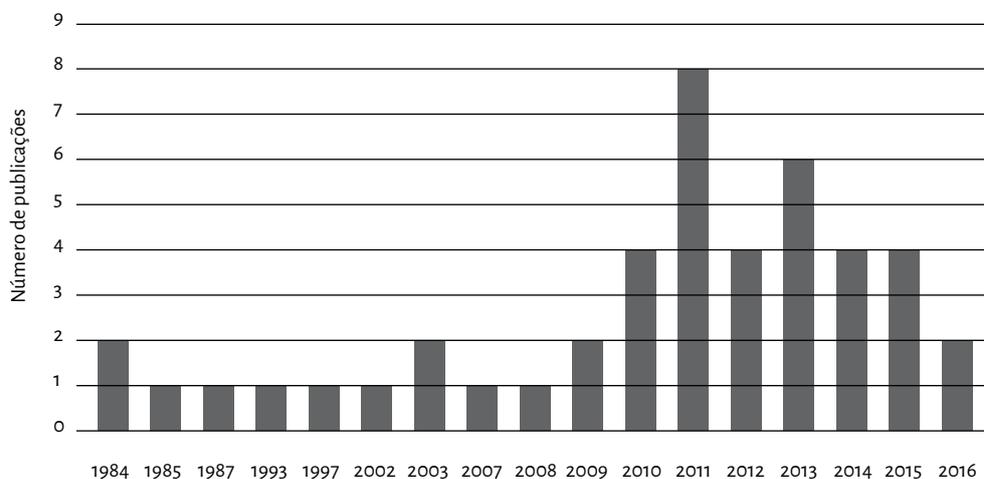
De maneira geral, ainda que uma série de mudanças e avanços estejam em curso, a prostituição ainda é percebida socialmente como marginal. A prostituição masculina, no caso, é vista como violenta e perigosa. O cenário da prostituição masculina de rua é bastante peculiar. Ela não está presente nas ruas mais iluminadas, nas praças mais vigiadas, ou nas regiões mais policiadas, embora também esteja nesses lugares, a prostituição é da noite, das madrugadas, dos becos, das boates e das saunas. Ela está, quase sempre, onde existe pouca, ou nenhuma, luz.

Nesse sentido, o tema da prostituição masculina pode ser em si mesmo desestimulante para pesquisadoras mulheres pois acessar esse universo envolve supostos perigos muito particulares ao público feminino, já tão afetado pela violência de gênero de nossa cultura misógina. Pesquisadores homens teriam menos dificuldades de frequentar ambientes de prostituição exclusivamente masculinos como, por exemplo, saunas gays e cinemas pornô, como também menos receio de perambular por alguns becos e ruelas pouco iluminados nas noites de algumas cidades.

Sobre a cronologia das quarenta e cinco produções que encontramos, temos 1984 como o primeiro ano a apresentar estudos sobre o tema de maneira específica. A discussão sobre prostituição masculina aparece em outros textos anteriores, sobretudo aqueles que tratam de homossexualidade no Brasil (Fry, 1982; Green, 1999; Guimarães, 2004; Silva, 1959). No entanto, *Amor e Comércio na prostituição viril* é o primeiro artigo encontrado de Néstor Perlongher que tematiza a prostituição masculina no Brasil. Entre 1985 e 1987, dois artigos desse autor foram encontrados, e, ainda em 1987, foi publicado seu livro. Em 1993, um ano após a morte de Perlongher, foi divulgado outro artigo seu, *Antropologia das sociedades complexas: identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead*, na Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS) de número 22.

Na figura, a seguir, temos a distribuição da produção brasileira sobre prostituição masculina por ano de publicação:

Figura 3: Distribuição do quantitativo dos trabalhos catalogados por ano



Fonte: Lopes, Passamani e Rosa (2018)

Houve um aumento exponencial nas produções sobre prostituição masculina no Brasil a partir dos anos de 2000, sobretudo no início da segunda década. Há algumas hipóteses para isso. Com o início do Governo Lula (2003), houve uma série de medidas que impulsionaram o ensino superior no Brasil. Dessas medidas, uma mereceu especial destaque pois possibilitou a reestruturação e a interiorização do Ensino Superior no país: trata-se do programa “REUNI”, Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais, iniciado em 2003 e concluído em 2012. Tal iniciativa, a nosso ver, pode ter sido decisiva para o surgimento de núcleos de pesquisa nos campos de gênero e sexualidade em diferentes regiões do país, pois houve a criação e a expansão de universidades, bem como a contratação de novos professores e a alocação de um volume maior de recurso nessas instituições.

Por outro lado, ainda é preciso destacar o programa “Brasil sem Homofobia”, que nasce em 2004, também no governo Lula, e, posteriormente com o projeto GDE¹³ (Gênero e Diversidade na Escola), uma iniciativa para a formação de professores da rede básica de ensino organizada pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi), do Ministério da Educação (MEC). Assim, houve uma significativa ampliação da discussão sobre gênero e sexualidade. Podemos destacar, ainda, a criação da Coordenação de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT) e do Conselho Nacional LGBT, ambos vinculados ao Ministério das Mulheres, Igualdade Racial, Juventude e Direitos Humanos. Entendemos que essas iniciativas favoreceram a ampliação do debate sobre gênero e sexualidade que criaram as bases necessárias para o

13 A concepção do projeto é da Secretaria Especial de Políticas para Mulheres (SPM/PR) e do British Council, em parceria com a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD-MEC), a Secretaria de Ensino a Distância (SEED-MEC), a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR/PR) e o Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM). A metodologia, os conteúdos e o projeto político-pedagógico resultaram de uma construção coletiva dos parceiros envolvidos, sendo que a implementação do curso foi realizada pelo Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM), com a certificação ficando a cargo da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Fonte: < <http://www.spm.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/publicacoes/2007/gde-2007.pdf> >

fomento de pesquisas sobre prostituição masculina, por exemplo, nas diferentes universidades e regiões do país.

No quadro anterior, é possível observar que, entre 2010 e 2014, tivemos o ápice das publicações, o que faz sentido se pensarmos que é quando as pesquisas iniciadas entre 2004 e 2005 com os incentivos do governo foram finalizadas, apresentadas em congressos e defendidas na pós-graduação. A partir de 2012, vemos certa permanência nos números de pesquisas e em 2016 uma queda substancial na quantidade de trabalhos. Acreditamos que, nos próximos anos, nossa análise possa revelar uma baixa ainda maior nesses números, tendo em vista os cortes/desmontes na educação, apontados por Ernani Lamper (2006), que foram iniciados no segundo Governo Dilma (2014) e agravados a partir do Golpe de 2016.

A importância das iniciativas resultantes da injeção de recursos na educação superior no país se reflete em diversos setores. No que diz respeito ao número de produções sobre prostituição masculina, quando nos deparamos com as instituições em que as pesquisas foram realizadas, isso é muito perceptível. A diferença entre instituições públicas e privadas é gritante.

Trinta e cinco pesquisas foram realizadas em universidades públicas, ou seja, instituições estaduais e federais produziram três vezes mais que as particulares, onde apenas dez trabalhos foram produzidos. Entre as universidades particulares, dois foram produzidos na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, três na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Minas Gerais, dois na Universidade Nove de Julho (Uninove) de São Paulo, um no Centro Universitário do Triângulo (UNITRI), um na Universidade de Fortaleza (UNIFOR) e outro na Universidade da Amazônia (UNAMA).

Partindo desses dados, percebemos que as pesquisas acadêmicas sobre as questões de gênero e sexualidade e, mais especificamente, sobre prostituição masculina no Brasil são, majoritariamente, uma reflexão produzida em universidades públicas¹⁴. Em grande medida, em universidades federais, sobretudo, a partir do ano de 2003, quando essas universidades receberam um aporte maior de recursos e quando houve a expansão e reestruturação das mesmas. Futuramente, talvez, os dados mostrem um cenário de refluxo, já que os cortes, sobretudo a partir do Golpe de 2016, têm sido constantes.

Quadro 2: Relação dos tipos de trabalhos localizados e sua origem em instituições públicas ou privadas

TIPO DE TRABALHO	INSTITUIÇÃO PÚBLICA	INSTITUIÇÃO PRIVADA
Monografia	0	1
Dissertação	13	1
Tese	4	0
Artigo	18	8

Fonte: Lopes, Passamani e Rosa (2018)

14 Marcelo Victor da Rosa (2016). em sua tese sobre discursos científicos sobre a homofobia no processo de escolarização, também verificou a prevalência de pesquisas sobre gênero e sexualidade produzidas por universidades públicas.

3. O “NEGÓCIO” DO MICHÊ, DO CLIENTE E DA PROSTITUIÇÃO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Alguns elementos foram bastante recorrentes em nossa pesquisa, como os conceitos que nos permitem entender a dinâmica da prostituição masculina tanto no aspecto prático quanto no aspecto subjetivo dos sujeitos envolvidos.

Inicialmente, é importante atentar para a definição de michê e “fazer michê”, já que o termo michê foi adotado por nós para definir o homem que pratica sexo tarifado. O termo michê tem dois sentidos clássicos: o primeiro alude ao ato de se prostituir, sendo assim, a expressão “fazer michê” poderia ser utilizada tanto para prostituição feminina quanto para a masculina (Perlongher, 1987b). Já o termo michê sem o verbo de ação é, ainda hoje, utilizado nas produções bibliográficas que analisamos para denominar jovens quase sempre muito viris que se prostituem sem abdicar de uma performance hipermasculinizada.

Um ponto que merece destaque, a partir das pesquisas realizadas e dos processos de mudança pelos quais passa o campo, é o fato de, até o momento, não havermos localizado nenhum trabalho que relatasse a prostituição de homens em aplicativos de celular e em *chats online*¹⁵, embora saibamos que essas mídias estão sendo utilizadas para tais contratos comerciais. O que encontramos foram trabalhos sobre espaços *online* e práticas homossexuais, por meio de comunidades em redes sociais e *sites* de relacionamento, mas nada específico sobre prostituição masculina (Silva, 2008).

Sobre a corporeidade do michê, vemos que o corpo masculino hegemônico é o que, de maneira geral, importa para esse “negócio” (Viana, 2010; Santos, 2013a). A exposição desses “corpos-mercadoria”¹⁶ com peitorais, abdômens, bíceps, coxas e pernas explicitados em corpos malhados, desnudos ou cobertos por roupas justas que objetivam salientar peitorais, bundas e, principalmente, o pênis, se dá tanto nas ruas como nas saunas. Segundo Daniel Kerry dos Santos “o corpo na prostituição é um cartão de visita e um instrumento de trabalho. Exibe-se, oferta-se, insinua-se, performa-se, erotiza-se a fim de produzir tesão e desejo” (2016: 109).

Um tema, particularmente, nos chamou a atenção: a maior parte das pesquisas não faz referência à presença de cafetões na prostituição masculina. Apenas três trabalhos falam sobre a presença desses sujeitos. Aqui, aparece uma diferença bem marcada entre a prostituição feminina e a prostituição masculina. No caso de mulheres e de travestis é recorrente a figura do agenciador ou de uma cafetina. Quando se trata da prostituição de homens, esses sujeitos, quando existem, são michês mais experientes que cobram por proteção e por comodidade nas ruas (Viana, 2010) e, geralmente, isso se dá por meio de uma espécie de pedágio diário (Souza Neto, 2009; Lima, 2007) ou, quando estão em espaços

15 Braga (2013) e Miskolci (2013) possuem trabalhos sobre sociabilidades homoeróticas no espaço online, contudo suas pesquisas, embora possam, em alguma medida, perpassar o tema da prostituição masculina, não se propõem a discuti-la.

16 Partilhamos do conceito de “corpo-mercadoria” apresentado no artigo de Kalyla Maroun e Valdo Vieira (2008).

privados, saunas e clubes, os agenciadores podem ser os proprietários desses estabelecimentos.

A raça, como marcador social da diferença, foi discutida por alguns autores. Na dissertação *Prazer com segurança? As relações entre michês e polícia num ponto de prostituição do centro de Fortaleza* (Ferreira, 2011), o autor se refere a uma “branquidade” na prostituição, seguindo o que Perlongher (1987a) já havia percebido, em seu trabalho de campo, que michês loiros são apreciados pelos clientes de classe média. Victor Hugo de Souza Barreto também notou, em sua pesquisa no Rio de Janeiro, que “boys¹⁷ loiros ou “russos” (sejam eles, gaúchos, argentinos, paulistas ou mesmo cariocas) são altamente valorizados nas saunas” (2012: 74).

Por outro lado, há trabalhos, como o artigo *Amores e vapores: sauna, raça e prostituição viril em São Paulo* (Santos e Pereira, 2016), que relatam o corpo negro enquanto objeto de desejo e, por vezes, como objeto de repulsa. Élcio Nogueira Santos e Pedro Paulo Gomes Pereira indicam que as saunas em que realizaram trabalho de campo apresentavam um desejo racializado, pois os clientes negros eram desprezados: “a maioria dos boys não transa com negros. Quando chega um cliente preto, todos os boy saem de perto” (2016:145). No entanto, os michês negros, principalmente aqueles classificados pela categoria “morenos”, são valorizados e tidos como viris e avantajados no quesito tamanho do pênis. Dessa forma, encontramos a raça como um aspecto conflitante: em certas ocasiões o branco é o desejado, em outras, o corpo negro adquire maior prestígio e fetiche.

A respeito da performance sexual durante o programa, muitos autores tratam da dicotomia que há entre o sexo passivo e o ativo. As pesquisas sugerem que, para muitos michês, transar com outros homens não lhes faz homossexuais, uma vez que esta prática reflita um modelo hierárquico durante o sexo, em outras palavras, a heterossexualidade dos michês é garantida pela presença de performances contrastivas, em que um é quem penetra (“macho” da relação, no caso o michê) e o outro é o penetrado (“fêmea” da relação, no caso o cliente).

No final dos anos de 1970, na pesquisa de Peter Fry (1982) sobre práticas sexuais na periferia de Belém e nas metrópoles do Sudeste, ele notou a existência do referido modelo hierárquico na relação afetivo-sexual entre “bichas” e homens. O “homem” penetra, enquanto a “bicha” é penetrada. De acordo com essa lógica, o ato de penetrar e o de ser penetrado adquirem, através dos conceitos de “atividade” e “passividade”, um sentido de dominação e submissão, análogo ao que se estabelece entre homens e mulheres.

O machismo hegemônico e, de certa forma, a cultura popular hierarquizam a atividade de “comer” outro homem como algo positivo e que reforça a masculinidade heterossexual, enquanto “dar/ser comido” se configura como algo negativo, próximo ao feminino e, portanto, tornado inteligível como homossexual (Fry, 1982; Viana, 2010). Ainda seguindo Peter Fry e Edward MacRae:

17 Boy é uma categoria nativa que faz referência a garotos/homens que se prostituem.

podemos dizer que a concepção popular brasileira da sexualidade fala mais de “masculinidade” e “feminilidade”, de “atividade” e de “passividade”, de “quem está por cima” e de “quem está por baixo” do que sobre a heterossexualidade ou a homossexualidade (Fry e MacRae, 1983: 49)

Quando se trata do gênero dos/as clientes, identificamos um público composto majoritariamente por homens. Clientes mulheres não apareceram como foco de nenhuma pesquisa encontrada neste levantamento bibliográfico, mas foi possível entender que, quando há uma procura desse serviço por mulheres *cisgênero*, ela é feita por mulheres casadas, segundo o artigo *Garoto de programa: do gueto aos hotéis de luxo* (Carvalho et al., 2013), maiores de quarenta anos, que buscam companhia ou a realização de uma fantasia sexual (Machado e Silva, 2002).

Dos clientes homens, grande parte são homossexuais assumidos e que, segundo alguns relatos dos michês das diferentes pesquisas, procuram no “garoto de programa” uma performance ativa no ato sexual, o que explicaria a necessidade que os michês sentem em destacar detalhadamente as características que acentuam sua masculinidade viril e hegemônica (Machado e Silva, 2002). Embora haja essa procura por uma performance ativa dos michês, é no contrato dos serviços sexuais que as práticas são realmente delimitadas.

É também durante a contratação que, mediante o valor adequado, a “heterossexualidade” dos michês é negociada. *Boys* que se apresentavam nas ruas e corredores das saunas como exclusivamente ativos podem desenvolver uma performance passiva mediante uma retribuição financeira satisfatória. Ou seja, um michê heterossexual pode flexibilizar sua performance para agradar um cliente que lhe proponha um negócio vantajoso, conforme aparece em algumas pesquisas.

Quanto à dicotomia cliente “bicha” e michê viril (“bofe”), essa foi uma divisão bem demarcada nos trabalhos. Apesar de termos encontrado em nosso levantamento bibliográfico relatos de michês que se identifiquem como homossexuais ou bissexuais, a heterossexualidade é com frequência assumida, mesmo que nem sempre praticada, em contraposição à homossexualidade, supostamente, compulsória dos clientes. Assumir-se homossexual no contexto da prostituição masculina performando como michê pode representar perda de clientela, uma vez que a heterossexualidade compulsória do michê é parte constitutiva do imaginário que ronda o *negócio* do desejo.

Uma expressão que apareceu em diversos trabalhos é “sentir-se sujo”. Em um artigo consultado, havia relatos de michês que diziam sentir-se mal por exercerem tais práticas sexuais. Eles falavam em “nojo” da atividade (Santos e Paiva, 2013). Outro artigo trazia uma fala de um garoto de programa que, após o primeiro contato sexual, sentiu necessidade de se limpar e lavar suas partes

íntimas muitas vezes, além de uma vontade de descontar esse sentimento de impureza nos clientes por meio da violência física durante o ato sexual, por exemplo (Silva, 2015).

O dinheiro, outra categoria central para entender a *michetagem*, funciona como “fator de permissividade para as possibilidades de transitoriedade e flexibilidade” (Souza Neto, 2009: 68) exigidas às performances sexuais durante o sexo, sem, contudo, interferir nas performances de gênero dos *boys*, que permanece masculina. Isto é, a remuneração, especialmente a financeira, seria o elemento que permite aos homens heterossexuais aceitarem se relacionar com outros homens (Abreu, 2014; Barreto, 2011; Fry e MacRae, 1983; Santos, 2013a), seja por meio de performances ativas ou passivas durante o coito ou mesmo pela manipulação de sua performance sexual, sem que isso lhes cause um conflito mais profundo. Nesse sentido, a fala do michê, entrevistado por Vinício Abreu (2014), que diz que “ser homem é uma coisa que não tem nada a ver com sexo (p.79)”, reflete bem o que alguns autores tentaram discutir. A masculinidade, nessa perspectiva, seria mais do que performance e atos sexuais, ela se aproxima melhor de uma noção de comportamentos fluidos e contraditórios, de significados construídos em cada cultura e em um determinado período histórico (Kimmel, 1988).

Embora deixem transparecer certos conflitos pessoais em relação a sua atividade nas ruas, o fato de serem remunerados para praticar atos “inconcebíveis” fora desse contexto de prostituição é o que garante a segurança de sua masculinidade heterossexual. Alguns michês chegam a admitir que, se o cliente pagar a mais, “tudo é possível dentro de um limite” (Santos, 2013a; Viana, 2010). É possível negociar o gozo do michê (Barreto, 2012; Santos, 2013a) e que ele faça sexo oral no cliente (Barreto, 2011), por exemplo.

O valor cobrado pelos programas também pode variar de acordo com o “tipo de cliente”, o que significa que para fixar o preço do programa alguns michês observam como o cliente se veste, se as roupas são de marca, se o relógio é caro, qual é o modelo de carro que ele tem, etc. (Teixeira, 2011). Quer dizer, o preço do programa pode variar de acordo com a estética do cliente e de outros aspectos considerados relevantes pelos garotos de programa.

No momento da negociação do valor a ser pago pelo cliente também se define o que será feito no programa. Ali, ainda que precariamente, é firmado um contrato entre as partes “negociantes”. Cliente e michê combinam, antecipadamente, quais serão as performances de cada um durante o programa: passivo, ativo, com ou sem ejaculação, com ou sem masturbação, beijos ou outras carícias. Isso não significa que o contrato não possa ser refeito, mas, de qualquer forma, “o que fala mais alto é o dinheiro [...] Tem dinheiro, o pau do cara faz pruuu (sobe), fica logo duro” (Viana, 2010: 96-97).

Dentre as razões para se estar no mercado da prostituição, encontramos relatos de dificuldades financeiras como a razão disparadora para a entrada e permanência nesse universo, como visto no trabalho de Perlongher (1987a). Para um interlocutor, garoto de programa, entrevistado no artigo *Montagens e desmontagens do corpo-michê: performance de gênero e transição de identidades na prostituição viril*: “não foi uma coisa por prazer, por desejo, foi mesmo por necessidade e me doeu na alma, parecia que a minha vergonha acabava ali” (Santos e Paiva 2013: 9). Atender às necessidades sociais e pessoais, bem como a sobrevivência pessoal e familiar foi o aspecto mais recorrente nos discursos dos michês. Alguns homens também apontaram como motivo para se prostituir a oportunidade de mudar de cidade e ter novas experiências (Guiraldelli e Souza, 2013).

Sobre a não identificação da atividade como profissão, percebemos que essa é uma recorrência entre os michês das diferentes pesquisas. A expectativa de abandonar a prática e conseguir um “trabalho” é frequentemente invocada, ainda que retoricamente, e a atividade costuma ser entendida como “bico” (Abreu, 2013, 2014; Perlongher, 1987a; Santos, 2016).

No artigo *Homens que se prostituem e as diferentes identidades* (Alves, 2011) e na dissertação “*É tudo psicológico! dinheiro... pruuu! fica logo duro!*”: desejo, excitação e prazer entre boys de programa com práticas homossexuais em Recife (Viana, 2010), vemos que a preocupação dos michês em não se posicionarem enquanto profissionais do sexo é permeada pelo receio de que essa atitude poderia os aproximar de uma suposta “identidade homossexual”.

Assumir-se homossexual ou “flex” (Souza Neto, 2009) costuma ser um dilema para michês e não michês, tendo em vista que “dois dos elementos constitutivos na construção social de masculinidades são o sexismo e a homofobia” (Kimmel, 1988: 105). Enquanto permanecem com o discurso de que fazem o que fazem com o objetivo de complementar renda, o reconhecimento de sua própria identidade como homens heterossexuais que fazem sexo com outros homens (menos homens, porque homossexuais) é garantido e ajuda a minorar os conflitos morais internos, pois a finalidade financeira de suas práticas os desculpabilizariam da pressão e dos estigmas sociais ainda associados às práticas homossexuais. Desta forma, o pagamento seria o motor do prazer e da excitação (Viana, 2010).

Por outro lado, a dissertação de Epitacio Souza Neto, *Entre boys e frangos: uma análise das performances de gênero dos homens que se prostituem no Recife* (2009), e o artigo de João Diogenes Ferreira dos Santos, *Desvelando o mercado do sexo: trajetória de vida dos “garotos de programas” da cidade de Salvador* (2013a), apresentam grupos de boys que encaram a atividade da prostituição como trabalho. Uma fala de um garoto de programa que exemplifica isso é a de Ítalo: “É aquela coisa. O pau ficou duro. Botou. Gozou. Veste a roupa e vai embora. Afinal de contas eu sou

profissional [...] Com certeza, sou Boy. Me considero... Sobrevivo dos programas.” (Souza Neto, 2009: 109). Essa é uma diferença sintomática entre a prostituição masculina e a prostituição de mulheres e de travestis. Entre mulheres e travestis, pelo menos de maneira geral, a prostituição aparece como a profissão delas.

Por fim, sobre o uso de drogas foram poucas as referências encontradas nos trabalhos investigados. O que foi possível encontrar na produção nacional foi que esse é um dos dilemas que os michês enfrentam na noite. Há casos em que o michê passa a usar drogas a pedido do cliente, algumas vezes pode até ser pago para consumir tais substâncias (Santos, 2013b). Dessa maneira, uma parcela significativa de jovens que se prostituem usa e, por vezes, se vicia em certas drogas, pois essas estão “no cotidiano dos garotos de programa e de seus clientes” (Carvalho et al., 2013:11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados aqui apresentados nos ajudam a mapear a produção teórica sobre a prostituição masculina no Brasil. A visibilidade desses debates ainda é recorrente em universidades e, mais especificamente, em instituições acadêmicas de grandes centros urbanos do sudeste e capitais litorâneas, a partir de perspectivas teóricas localizadas nas Ciências Humanas. Os pesquisadores são, em sua maioria, homens vinculados a universidades públicas.

Nossa cartografia das pesquisas sobre prostituição masculina nos últimos trinta anos mostra que os michês se prostituem sem abdicar de um ideal de masculinidade hegemônica e passam por “dilemas” quanto à sexualidade, apresentada como heterossexual, mas performatizada de diferentes formas. As categorias de significado mais recorrentes nesse panorama foram, portanto, as que dizem respeito à homossexualidade conflituosa, à atividade sexual percebida como temporária e ao dinheiro como fator de permissão para práticas (in)desejadas.

As pesquisas sobre prostituição masculina seguem a leitura de Néstor Perlongher (1987a) de que a virilidade no *negócio* do desejo revela seu valor de troca, enquanto o dinheiro a resguarda de um conjunto de preconceitos e significados depreciativos que poderiam minar os “dotes heterossexuais” de um michê socialmente considerado homossexual.

Por fim, destacamos as alterações nos estudos sobre a prostituição masculina. De Néstor Perlongher (1984) a Daniel Kerry dos Santos (2016), ou seja, das pesquisas desenvolvidas ao longo das mais de três décadas desde *O Negócio do Michê*, muito se refletiu sobre as práticas sociais que envolvem o mercado do sexo, os territórios utilizados para o exercício da prostituição e os discursos de “bofes”, de michês, de acompanhantes, de *boys*, de garotos de programa e de “amantes profissionais”.

O assunto deixou de interessar apenas às Ciências Sociais, ganhando espaço na Psicologia, na Geografia e na Serviço Social¹⁸. A discussão saiu das ruas e esquinas para *penetrar* as saunas¹⁹ dos centros urbanos. Como um desafio posto às pesquisas a serem desenvolvidas pode estar o questionamento do processo de subjetivação da constituição do *michê* enquanto um sujeito compulsoriamente viril.

Dessa forma, embora o quantitativo de trabalhos mobilizados nesta investigação sinalize que a temática continua periférica nos estudos de gênero e sexualidade, há um campo de possibilidades em aberto, especialmente, se atentarmos, por exemplo, para a prostituição masculina de brasileiros nos mercados do sexo em contextos transnacionais. Portanto, tais lacunas restam demonstrando como as contradições no campo da sexualidade ainda guardam uma série de inquietações passíveis de investigação.

18 Cf. Tabela 1 sobre as áreas de concentração das pesquisas catalogadas.

19 De 2014 a 2016, dos nove trabalhos encontrados, cinco concentram-se na prostituição em saunas (Abreu, 2014; Ribeiro, 2015; Deodato, 2015; Santos e Pereira, 2016 e Santos, 2016).

Guilherme Rodrigues Passamani é graduado em Ciências Sociais e História (UFSM). Mestre em Integração Latino-Americana (UFSM). Doutor em Ciências Sociais (UNICAMP). Professor dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) e Estudos Culturais (PPGCult/UFMS) e dos cursos de Ciências Sociais e Audiovisual (UFMS). Coordenador do Núcleo de Estudos Néstor Perlongher – Cidade, Geração e Sexualidade (NENP/UFMS).

Marcelo Victor da Rosa é graduado em Licenciatura em Educação Física (UFSC). Mestre em Educação Física (UFSC). Doutor em Educação (UFMS). Professor do Curso de Educação Física (UFMS). Pesquisador do Núcleo de Estudos Néstor Perlongher – Cidade, Geração e Sexualidade (NENP/UFMS).

Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes é graduanda em Ciências Sociais (UFMS). Bolsista PIBIC/CNPq (2016-2017; 2017-2018; 2018-2019). Pesquisadora do Núcleo de Estudos Néstor Perlongher – Cidade, Geração e Sexualidade (NENP/UFMS).

Contribuição de autoria

Guilherme Rodrigues Passamani: concepção e análise de dados, elaboração do manuscrito, redação, discussão de resultados.

Marcelo Victor da Rosa: concepção, coleta de dados e análise de dados, elaboração do manuscrito, redação, discussão de resultados.

Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes: concepção e análise de dados, elaboração do manuscrito, redação, discussão de resultados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Vinício Brígido Santiago

- 2014 *Entre o marginal e o laboral: o trabalho de garotos de programa da cidade de Fortaleza*. Fortaleza, Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Ceará.
- 2013 “Para além do feminino/masculino: a (des)construção do Gênero na prática sexual de garotos de programa”. In: *Fazendo Gênero 10: Desafios atuais do Feminismo*, 10. *Anais Eletrônicos*. Florianópolis, 2013. Disponível em: <http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373238058_ARQUIVO_PARAALEMDOFEMININO-MASCULINOA_DES_CONSTRUCAODOGENERONAPRATICASEXUALDEGAROTOSDEPROGRAMA.pdf> Acesso em 28 de janeiro de 2018.

ALVES, Alan de Loiola

- 2011 “Homens que se prostituem e as diferentes identidades”. In: III Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais: olhares diversos sobre a diferença, 3. João Pessoa. Disponível em: <<http://www.itaporanga.net/genero/3/03/05.pdf>> Acesso em 29 de março de 2018.
- 2013 “Políticas de enfrentamento á exploração sexual comercial infanto-juvenil na cidade do Rio de Janeiro: por onde andam os garotos?”. In: *Jornada Internacional de Políticas Públicas*, VI, 2013, São Luís – Maranhão. *Anais...* São Luís.

ALCÂNTARA, Jean Moreira

- 2009 *Territórios invisíveis: territorialidades dos garotos de programa na área central de Manaus*. Manaus, Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

BARRETO, Letícia Cardoso; SILVEIRA, Cibele Dias da; GROSSI, Miriam Pillar

- 2012 “Notas etnográficas sobre prostituição masculina em Florianópolis: entre o trabalho, o afeto e a sexualidade”. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 46, n.2: 511-534.

BARRETO, Victor Hugo de Souza

- 2011 “‘Às vezes eu me sinto uma puta da zona!’: A atividade da prostituição vista por garotos de programa”. In: XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro De Ciências Sociais, 11. Bahia.

2012 “*Vamos fazer uma sacanagem gostosa?*”: *Uma etnografia do desejo e das práticas da prostituição masculina carioca*. Niterói, Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense.

BURBULHAN, Fernanda

2014 *A experiência michê: um estudo fenomenológico*. Ribeirão Preto, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

BRAGA, Gibran Teixeira

2013 “*Não sou nem curto*”: *prazer e conflito no universo do Homoerotismo Virtual*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CARVALHO, Anderson et al.

2013 “Caroto de programa: do gueto aos hotéis de luxo”. *Revista Eletrônica da Reunião Anual de Ciência*, Uberlândia. v. 3, n. 1.

CHAO, Giselle Fonseca

2008 *Prostituição Masculina, HIV/AIDS: estudo epidemiológico em municípios do Ceará*. Fortaleza, Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Ceará.

DEODATO, Eder da Silva

2015 *Performance e identidade de gênero na prostituição masculina em saunas gays*. Recife, Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

FERREIRA, Daniel Rogers de Souza

2011 *Prazer com segurança? As relações entre michês e polícia num ponto de prostituição do centro de Fortaleza*. Fortaleza, Dissertação de mestrado, Universidade Estadual do Ceará.

FRY, Peter

1982 *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

FRY, Peter; MACRAE, Edward

1983 *O que é homossexualidade*. São Paulo, Editora Brasiliense.

GREEN, James Naylor

1999 *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo, EDUNESP.

GUIMARÃES, Carmen Dora

2004 *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro, Garamond.

GUIRALDELLI, Reginaldo; SOUZA, Marisa Fernandes de

2013 “Prostituição masculina em Belo Horizonte: Evidências da questão social”. *Oikos: Revista Brasileira de Economia Doméstica*, Viçosa, v. 24, n.2: 133-162

KIMMEL, Michael

1988 “A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre. v. 4, n. 9: 103-117.

LAMPERT, Ernani

2006 “O desmonte da Universidade pública: a interface de uma ideologia”. *Revista Linhas* (UDESC), v. 7: 10-30.

LIMA, Wagner

2007 “Ô de casa, ô da rua: território e derivas na prostituição masculina de rua em João Pessoa (PB)”. In: I Seminário Nacional de Gênero e Prática Culturais: desafios Históricos e saberes interdisciplinares, 1, 2007, João Pessoa. Disponível em: <http://itaporanga.net/genero/1/GT07/20.pdf>. Acesso em 24 de agosto de 2017.

MACHADO, Joani de Nazaré de Campos; SILVA, Silvia Cristina de Souza

2002 *Perfil psicossocial da prostituição masculina em Belém*. Belém – PA, Relatório de monografia, Universidade da Amazônia.

MARINHO, Marcela Ferreira; SANTOS, Marcia Maria Cappellano

2011 “Representaciones sociales del fenómeno turismo sexual: Análisis de notas periodísticas”, Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185117322011000500012&lng=es&nrm=iso> Acesso em 28 de janeiro de 2018.

MAROUN, Kalyla; VIEIRA, Valdo

2008 “Corpo: uma mercadoria na pós-modernidade”. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2: 171-186.

MISKOLCI, Richard

2013 “Machos e Brothers: uma etnografia sobre o armário em relações homoeróticas masculinas criadas online”. *Revista Estudos Feministas*, v. 21: 301-324.

PASINI, Elisiane

2005 “Sexo para quase todos: a prostituição feminina na Vila Mimosa”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 25, p. 185-216.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues

2015 *Batalha de confete no “Mar de Xarayés”: condutas homossexuais, envelhecimento e regimes de visibilidade*. Campinas, Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

PERLONGER, Néstor Osvaldo

1984 “Amor e Comércio na prostituição viril”. In: IV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 4, 1984, São Paulo. Anais do IV Encontro Nacional de Estudos populacionais, vol. 1, 575-586.

1993 “Antropologia das sociedades complexas: identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, **v.8, n.22**.

1985 “O contrato da prostituição viril”. *Arquivo Brasileiro de Psicologia*, Rio de Janeiro.

1987a *negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo, Editora Brasiliense.

1987b “Vicissitudes do michê”. In: Instituto de Medicina Social e de Criminologia de São Paulo (org.), *Temas IMESC, Sociedade, Direito e Saúde*. São Paulo: 57 – 71.

PINEL, Hiran; BRAGIO, Jaqueline; SOBROZA, Marcio

2013 “Pedagogia social da saúde e dos direitos junto aos trabalhadores masculinos do sexo: resgate sócio-histórico (e da prática pedagógica social) do “programa pegação”, In: *Seminário Nacional de Educação, Diversidade Sexual e Direitos Humanos*, Espírito Santo.

PINEL, Hiran

2003 *Educadores da Noite: Educação especial de rua, prostituição masculina e prevenção as DST/AIDS*. Nuex-PSI Editorial. Belo Horizonte.

PISCITELLI, Adriana

2002 “Exotismo e autenticidade: relatos de viajantes à procura de sexo”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.19, p.195-231, 2002.

2015 “Turismo sexual no Brasil”. *ComCiência*. Campinas.

PRADO FILHO, Kleber; TETI, Marcela Moltalvão

2013 “A cartografia como método para as ciências humanas e sociais”. *Revista Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n.38:45-59,

POCAHY, Fernando

2012 ““Vem meu menino, deixa eu causar inveja”: ressignificações de si nas transas do sexo tarifado”. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 11: 122-154.

RÁBAGO, Nora Leticia Bringas; ALDAMA, Ruth Gaxiola

2012 “Los espacios de la prostitución en Tijuana: turismo sexual entre varones”. *Región y sociedad*, Hermosillo, v. 24, n. 55, p. 81-130.

RADDE, Augusto

2014 *Entre prazer e necessidade, o discurso do corpo na prostituição masculina*. Porto Alegre, Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RIBEIRO, Miguel

1997 “Prostituição de rua e turismo em Copacabana: a Avenida Atlântica e a procura do prazer”. *Revista Território*, v. 2, n. 3: 87-104.

2015 “Dinâmica, Espacialidade e Relações Homocomerciais: o exemplo das saunas de boys na urbe carioca”. *Revista Latinoamericana de Geografia e Gênero*, Ponta Grossa, v. 6 n. 2: 213-234.

ROSA, Marcelo Victor da

2016 *Discursos científicos sobre a homofobia no processo de escolarização: enunciados e problematizações*. Campo Grande – MS, Tese de doutorado, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

SANTOS, Daniel Kerry dos

2016 *Homens no mercado do sexo: fluxos, territórios e subjetivações*. Florianópolis, Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

SANTOS, Élcio Nogueira; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes

2016 “Amores e vapores: sauna, raça e prostituição viril em São Paulo”. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1805-9584-2016v24n1p133>> Acesso em 28 de janeiro de 2018.

SANTOS, Élcio Nogueira

2007 “Entre amores e vapores: as representações das masculinidades inscritas nos corpos nas saunas de michês”. In: Congresso Brasileiro de Sociologia, 13. *Anais Eletrônicos*. Recife.

SANTOS, João Diogenes Ferreira dos

2013a “Desvelando o mercado do sexo: trajetória de vida dos “garotos de programas” da cidade de Salvador”. In: *Fazendo Gênero 10: Desafios atuais do Feminismo, 10. Anais Eletrônicos*. Florianópolis.

SANTOS, Maria Lourdes dos

2011a “Esmiuçando vidas de homens prostitutos em Fortaleza”. In: Xv Congresso Brasileiro De Sociologia, 15. *Anais Eletrônicos*. Curitiba.

2013b *Da batalha na calçada ao circuito do prazer: um estudo sobre prostituição masculina no centro de Fortaleza*. Fortaleza, Tese de doutorado, Universidade Federal do Ceará.

SANTOS, Maria Lourdes dos; PAIVA, Antônio

2013 “Montagens e desmontagens do corpo-michê: performance de gênero e transição de identidades na prostituição viril”. In: Xv Congresso Brasileiro De Sociologia, 15. *Anais Eletrônicos*. Curitiba.

SANTOS, Manoel

2011b “Prostituição masculina e vulnerabilidade às DSTS/AIDS”. *Texto e Contexto*, Florianópolis, v. 20 n. 01: 76-84.

SALDANHA, Rafael

2010 *Classificados e o sexo: Anúncios de prostituição masculina em SC (1986–2005)*. Florianópolis, Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

SILVA, Ananias

- 2015 “Entre dizeres e fazeres, construção identitária de garotos de programas (michês): “Tudo com remédio, senão o pau não sobe””. *Memento - Revista de Linguagem, Cultura e Discurso, Três Corações – MG*, v. 06, n.2.

SILVA, Carolina Parreiras

- 2008 *Sexualidades no ponto.com: espaços e homossexualidades a partir de uma comunidade on-line*. Campinas, Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas.

SILVA, Clara Cavalcante

- 2012 *O negócio do “prazer remunerado” nos discursos de garotos que fazem programa*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

SILVA, José Fábio Barbosa

- 1959 “Aspectos sociológicos do homossexualismo em São Paulo”. *Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo*, São Paulo, v. 11, n. 4: 350- 360.

SILVA, José Maurício da

- 2011a “Prostituição masculina: um destino pulsional?” *Polêm!ca* – Revista Eletrônica, Rio de Janeiro, v.10, n. 1: 161 -181.

SILVA, Laura Almeida de Calasans

- 2011b *“Prostituição e (des) construção da imagem dos espaços turísticos da orla de Atalaia – SE”*. São Cristóvão – SE, Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Sergipe.

SPIVAK, Gayatri,

- 2010 *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora UFMG.

SOUZA NETO, Eptacio Nunes de

- 2009 *Entre boys e frangos: Uma análise das performances de gênero dos homens que se prostituem no Recife*. Recife, Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.
- 2010 “Quem come é quem engole: a subjetividade na construção das performances de gênero entre os boys de programa de Recife”. In: *Fazendo Gênero*, 9. Florianópolis. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277817374_ARQUIVO_QUEMCOMEEQUEMENGOLE.pdf> Acesso em 28 de janeiro de 2018

TEIXEIRA, Alexandre Eustáquio

2003 *Territórios homoeróticos em Belo Horizonte: um estudo sobre as interações sociais nos espaços urbanos*. Belo Horizonte, Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

2011 “Representação sobre a atividade de garotos de programa em Belo Horizonte (MG): emprego, trabalho ou profissão?” In: XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 11. Bahia.

VEGA, Alexandre Paulino

2008 *Estilo e marcadores sociais da diferença em contexto urbano: Uma análise da desconstrução das diferenças entre jovens em São Paulo*. São Paulo, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

VIANA, Normando José Queiroz

2010 “*É tudo psicológico dinheiro... pruuu! fica logo duro*”: desejo, excitação e prazer entre boys de programa com práticas homossexuais em Recife. Recife, Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

Recebido em 7 de abril de 2018. Aceito em 30 de abril de 2019.

O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161080>

Silvana de Souza Nascimento

🏠 *Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil*

✉ *simples.humano@gmail.com*

ORCID

<https://orcid.org/>

0000-0001-5661-4915

RESUMO

Este artigo oferece uma reflexão sobre a centralidade do corpo da antropóloga nas pesquisas de campo e sobre como esta centralidade afeta e produz a escrita etnográfica. Busca-se problematizar os sentidos e os efeitos da corporeidade para o fazer etnográfico e mostrar que a presença corporal e material das pesquisadoras em campo produzem lugares de fala específicos, que afetam os modos de ver, fazer, pensar e escrever antropologia. Por meio de uma certa perspectiva feminista, a intenção é refletir sobre o estado de corpo etnográfico, que se deixa marcar pela sua biografia, pelos contextos históricos, pelas escolhas teóricas e pelas interações nas experiências de campo, produzindo deslocamentos, diferenciações, exclusões, justaposições dos sentidos corpóreos da antropóloga, constantemente localizados na fronteira, entre-mundos.

PALAVRAS-CHAVE

Corporeidade, pesquisa de campo, etnografia, feminismo, fronteira.

The Anthropologist's Body and the Challenges of the Near Experience

ABSTRACT

This article intends to reflect on the centrality of the body of the anthropologist in the field and how this centrality affects and produces ethnographic writing. The paper seeks to problematize the meanings of corporeality for the ethnography and to reveal that the physical/material presence of the researchers in the field produce specific places of speech that affect the ways of seeing, doing, thinking and writing anthropology. Through the feminist perspective, the intent is reflect on the ethnographic body condition, which is marked by biography, historical contexts, theoretical choices and interactions in the field, that produces displacements, differentiations, exclusions, juxtapositions of the anthropologist's bodily senses, constantly located on the border, between-worlds.

KEYWORDS

Corporeity, Field, Ethnography, Feminism, Border.

*Alma entre dos mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictório.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente*
Gloria Anzaldúa,
Borderlands/La Frontera The New Mestiza

Na pesquisa etnográfica, estar em campo e escrever a partir dele, é deparar-se com a evidência do seu próprio corpo e lidar com sua visibilidade material e simbólica, colocando-o em questão. Sua presença material, que ocupa um determinado espaço, que se move de uma certa maneira, que possui uma certa linguagem, que expressa marcas de gênero, sexualidade, geração, raça/etnia, região, nacionalidade, etc., provoca efeitos nos lugares e situações onde se realizam as interações entre as antropólogas¹ e seus(uas) interlocutores(as). Nossos corpos marcados nos tornam materialmente visíveis. Esta visibilidade corpórea se faz pelo que suscita em uma determinada localidade ou contexto, que pode ler nosso corpo a partir dos seus.

No diálogo etnográfico, no qual os corpos das pesquisadoras são observados, classificados, desejados, refutados e postos em dúvida, rastros, ruídos, sussurros, silêncios e sinais aparecem e interferem nos processos de produção da escrita etnográfica que se iniciam, muitas vezes, no próprio trabalho de campo. Na procura pela compreensão da alteridade, tornamo-nos outras a partir da percepção desses(as) outros(as) e esta relação se faz, antes de mais nada, pelo corpo, com suas experiências, gestualidades, movimentos, práticas, hábitos, vestimentas, cor, cheiro, modos de falar, caminhar, expressar-se, etc.

Algumas pesquisadoras (Despret e Stengers, 2011; hooks, 1995; Corrêa, 1997; Moreno, 1995, Golde, 1986; Matebeni, 2017; Mariano, 2017) problemati-

1 Optei, neste artigo, por assumir o feminino como o substantivo hegemônico quando me refiro às antropólogas, expressão que pode, inclusive, abarcar ambos os sexos no texto, propondo uma generalização provocativa.

zaram estas questões e trouxeram para o debate os dilemas, por exemplo, de ser mulher e pesquisadora tanto em contextos adversos, nos quais ocorreram situações de violência, assédio e afetos tanto durante o trabalho de campo, quanto nos ambientes acadêmicos. Classificações locais, que marcaram seus corpos, produzem lugares e posições muito específicas e, por consequência, criam escritas distintas.

Ao longo deste artigo, pretendo dialogar com estas questões e problematizar os sentidos e os efeitos da corporeidade para o fazer etnográfico. Minha suposição é que esta corporeidade se encontra em um espaço-entre, em uma existência fronteira, que se estabelece por meio de uma experiência *próxima* ao longo das práticas da pesquisa de campo, e que produz efeitos distintos nos modos de fazer, pensar e escrever antropologia.

Para Thomas Csordas, a primeira existência do sujeito é corporal ou, dito de outro modo, o corpo é sujeito da cultura, não apenas objeto dela. Além disso, o corpo só existe na relação com o mundo e se torna, assim, corpo-no-mundo. O autor nomina esta problemática de corporeidade, lócus da existência e fonte da experiência. “Com efeito, a corporeidade é a nossa condição existencial fundamental, a nossa corporalidade (*corporeality* ou *bodiliness*) em relação ao mundo e às outras pessoas” (Csordas, 2013: 292). A partir de teorias de Merleau-Ponty e Pierre Bourdieu, o autor se coloca a pensar numa proposta metodológica para a antropologia na qual a corporeidade tem um lugar central, que necessariamente colapsa as dualidades corpo-mente, sujeito-objeto, estrutura-prática.

A corporeidade evidencia que o sujeito-corpo está necessariamente interligado ao ambiente, como quer Tim Ingold, ou ao espaço, como quer Maurice Merleau-Ponty: “Não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (Merleau-Ponty, 2003: 149). Não há, portanto, uma delimitação entre corpo-sujeito e mundo, pois ambos se entrelaçam continuamente, em movimento ininterrupto.

Assim, sem perspectiva de invisibilidade ou neutralidade, nossos corpos habitam e cruzam caminhos de vida, acompanhando a perspectiva de Tim Ingold. O estar-no-mundo, em estado de corpo, coloca-nos, então, como parte dele, ao longo de linhas conectadas ao ambiente que nos cerca, como se fossem parte de uma mesma teia: “Ser, eu diria agora, não é estar em um lugar, mas estar ao longo de caminhos. O caminho, e não o lugar, é a condição primordial do ser, ou melhor, do tornar-se” (Ingold, 2015: 38).

Qual seria, portanto, a especificidade do corpo da antropóloga nesta reflexão? Não trago, obviamente, respostas únicas, mas sugestões e possibilidades para pensar um certo estado de corpo etnográfico, no substantivo feminino, que se materializa em diferentes formas de escrita encarnadas. Um estado de corpo fronteiro, híbrido e não homogêneo, que se deixa marcar pela sua biografia,

pelas suas escolhas teóricas, pelos contextos socioculturais, políticos e históricos e pelas suas experiências de campo (Peirano, 1995, 2008). Trago inspirações das ideias *chicanas* de Gloria Anzaldúa e de uma certa perspectiva feminista *mestiza*, em castelhano latino-americano.

La mestiza constantly has to shift out of habitual formations; from convergent thinking, analytical reasoning that tends to use rationality to move toward a single goal (Western mode), to divergent thinkings, characterized by movement away from set patterns and goals and toward a more whole perspective, one that includes rather than excludes (Gloria Anzaldúa, 2012: 101).

Uma perspectiva *mestiza*, que nega o pensamento dualista, posiciona-se em um espaço intersticial, cujos elementos – pessoas, coisas, relações, linhas de vida, caminhos, experiências – compõem um caleidoscópio cheio de cores, tamanhos, formatos. Ao olharmos no visor desse caleidoscópio, diferentes peças coloridas, com variadas dimensões, formam imagens à medida que giramos o objeto para um lado e outro. De forma lenta, estrelas de muitas pontas, quadrados, losangos e outros formatos surpreendentes são criados, conforme o ângulo do objeto muda, de acordo com o movimento de nossas mãos nele. Essas múltiplas combinações ocorrem pelo reflexo da luz que incide sobre os espelhos ou vidros inclinados, em formato de triângulo, que se encontram no interior do objeto. Estas variações se multiplicam e mudam de lugar a cada movimento de nossas mãos. Ainda que os desenhos que se formem sejam simétricos e geométricos, uma multiplicidade de imagens se impõe à nossa visão. Formam-se combinações variadas, com padrões sempre diferentes, que se proliferam.

Tais combinações, a partir das inspirações de Anzaldúa, escapam das formações cristalizadas e da construção de uma racionalidade hegemônica com um objetivo único. Sugerem um pensamento divergente e ampliado, que seja capaz de estilhaçar a dualidade sujeito-objeto e cruzar fronteiras geopolíticas, sexuais, sociais, culturais, linguísticas, etc.

É importante salientar que não estou me referindo à ideia de mestiçagem, do ponto de vista das relações raciais, tão fundamental para pensar as estruturas do racismo no Brasil, assunto que não abordarei neste artigo. Inspiro-me na perspectiva de Glória Anzaldúa para pensar no lugar produtivo e criativo da e na fronteira para pensar a corporeidade da antropóloga em determinadas situações e localizações.

The psychological borderlands, the sexual borderlands and the spiritual borderlands are not particular to the Southwest. In fact, the Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of

different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individual shrinks with intimacy (Anzaldúa, 2012: 19).

Viver na fronteira significa, para a autora, construir uma perspectiva de multiplicidade e, ao mesmo tempo, manter um centro de resistência contra formas concretas e materiais de opressão. O ponto de vista da *outsider within*, proposto por bell hooks (1984) e Patricia Hill Collins (1986), entre outras autoras do pensamento feminista negro, também dialoga com esta perspectiva, na medida em que sugere o lugar da margem, ocupado por mulheres negras, inclusive intelectuais, como um espaço de produção de um conhecimento específico, que se faz pela apropriação do estar entre dois ou mais mundos, que possibilita transitar entre eles, compreender suas linguagens e perspectivas. Assim, a margem produz um olhar peculiar sobre o mundo que não se deixa cristalizar por um único pensamento do lado de cá ou do lado de lá dos muros.

Nesse sentido, como professora e antropóloga feminista no Brasil, encontro-me, pelo menos, em um duplo posicionamento: assumo e enfrento as condições acadêmicas, históricas, políticas, sociais e econômicas de profundas desigualdades, retrocessos e conservadorismos e, ao mesmo tempo, abro-me para múltiplas possibilidades oferecidas pelas relações de alteridade experienciadas no fazer etnográfico. Nessa posição, não posso abandonar meu próprio corpo e minha subjetividade como mulher parda e afrodescendente, de classe média, entre outros muitos marcadores. E, por meio do meu próprio corpo, permito-me torná-lo visível e questionado no momento em que mergulho no processo da experiência de campo. Esta visibilidade não necessariamente comunica minha própria trajetória subjetiva e pode ser lida segundo outras perspectivas. Esse lugar está na fronteira, entre vários mundos e várias vozes, e deve lidar, ao mesmo tempo, com muitas linhas e caminhos de vida. Nessa encruzilhada pode-se perder-se ou se embriagar em labirintos. Esses caminhos não são escolhidos de antemão, porque a pesquisa antropológica oferece percursos inusitados. “Não saber o que se vai descobrir é, evidentemente, uma verdade da descoberta”, escreve Marilyn Strathern (2014: 353).

Nesse sentido, a “experiência próxima”, que se realiza nas pesquisas de campo entre antropóloga e interlocutoras(es), não se faz sem envolvimento, ou melhor, engajamento (não necessariamente emocional e sim uma implicação). Clifford Geertz, nos anos 1970, propôs o duplo jogo do *experience-near—experience-distant* para como metáfora para a produção antropológica, entre o trabalho de campo (“estar lá”) e a escrita (“estar aqui”). Naquele momento, o autor indicava os riscos do que chamava “empatia espiritual” em relação aos “informantes”. A experiência próxima deveria “descobrir o que diabos eles acham que estão

fazendo” (Geertz, 1974: 29) e compreender com que meios os “nativos” percebiam suas ideias e realidades. Assim, esta proximidade estava fundamentada em um certo distanciamento afetivo em relação às pessoas com o propósito de compreender o sistema simbólico de uma cultura e não fazer, em suas palavras, “uma comunhão de espíritos”.

Durante muito tempo, o comprometimento de certas antropólogas com o povo, comunidade, grupo ou coletivo era visto como uma “falha” na neutralidade da pesquisa ou como certa militância, que borrava o olhar antropológico e interferia na produção de conhecimento. Havia claramente uma distinção hierárquica entre antropologia aplicada e antropologia (sem predicados) e se assumia, naturalmente, uma certa homogeneidade dos antropólogos (especialmente homens brancos) em relação às marcas de gênero, raça, etnia, classe, etc. Pode-se afirmar que eram imagens de antropólogos sem corpo.

Do período da antropologia interpretativa para cá, muitos avanços, debates e reflexões foram desenvolvidos em relação às complexas situações que envolvem as experiências de campo e as relações entre antropólogos e seus(uas) interlocutores(as). Particularmente no Brasil, as antropologias, dentro e fora dos muros acadêmicos, têm se repensado, dentre outras problemáticas, a partir dos efeitos das políticas de ações afirmativas para pessoas negras, pardas, indígenas, trans e com deficiência nas universidades (na graduação e na pós-graduação) e das novas demandas de movimentos sociais emergentes. Assim, cresce o número de antropólogas(os) negras(os)² e indígenas, que escrevem, a partir de suas experiências próximas, sobre aspectos que envolvem seus próprios lugares de origem. Ainda, tem surgido antropólogas jovens que se identificam como *mulheres periféricas*, que produzem conhecimentos sobre as periferias das grandes cidades desde a margem, como Dayane Silva (2019), e *pessoas trans* que elaboram um conhecimento situado, como Viviane Vergueiro (2015), a partir de suas vivências na transgeneridade, na transexualidade ou na travestilidade. Além disso, e ao mesmo tempo, há uma demanda crescente de jovens estudantes para que as referências bibliográficas dos conteúdos programáticos das disciplinas deem visibilidade para escritoras(es) negras(os), indígenas, latino-americanas(os), brasileiras(os), fora do circuito acadêmico branco, masculino, eurocêntrico e heterocisnormativo. Outra formação acadêmica e científica tem sido reivindicada pelo corpo discente e, entre estas reivindicações, está a necessidade de reconhecermos diferenças e desigualdades que anunciam outras corporeidades possíveis.

POSSIBILIDADES PARA UMA ETNOGRAFIA ENCARNADA

Voltar-se para a corporeidade como um paradigma antropológico, como quer Csordas (2008), permite refletir sobre as possibilidades do corpo também para a

2 Em 2019, formou-se, pela primeira vez, o Comitê de Antropólogas(os) Negras(os) na Associação Brasileira de Antropologia: <http://www.portal.abant.org.br/2019/05/03/comite-de-antropologas-os-negras-os/>.

antropóloga nas diferentes perspectivas que assume ao fazer parte de um certo contexto de pesquisa e elaborar etnografias. Do meu ponto de vista, isto sugere a possibilidade de fazer uma etnografia *mestiza*, à luz de Gloria Anzaldúa: apropriar-se do lugar da ambiguidade e da fronteira como condição intelectual. Trata-se de uma posição multilocalizada e plural, que se deixa afetar pelas situações de desigualdade, discriminação e poder. Isto não significa adotar um único ponto de vista, mas caminhar por entre veredas de práticas e saberes êmicos que estimulam nossas reflexões teóricas e, ao mesmo tempo, impulsionam novas formas de saber-fazer etnografia.

Uma provocação instigante está na proposta do pensamento transfeminista³, tal como o de Jacqueline Gomes de Jesus.

Há dois tipos de teorias: aquelas que não conseguem tocar o coração dos seus defensores sem feri-los; e aquelas que, amabilíssimas, com as mãozinhas trêmulas tocam o rosto de seus defensores, mas rapidamente se afastam. (...) O transfeminismo é da primeira categoria: não se conhece suas premissas e consequências sem que elas passem o dedo no glacê do bolo de aniversário das nossas certezas (Jesus, 2015: 19).

3 Em diálogo com o feminismo negro, o transfeminismo no Brasil tem impulsionado, nem sempre sem resistência, os feminismos hegemônicos a se repensarem e a incorporarem em suas reflexões as múltiplas possibilidades dos corpos e identidades de gênero, femininas, masculinas e não-binárixs.

Quando levamos a sério os conhecimentos produzidos pelas(os) interlocutoras(es), encaramos o falso distanciamento que há entre teoria e empiria, entre nós e outras(os). Como aponta Michel Agier (2013), a pesquisa antropológica no mundo contemporâneo encontra-se em uma situação de fronteira, onde se produzem estranhamentos relativos, que estão ao mesmo tempo entre lugares, temporalidades e pessoas. São momentos e experiências instáveis e indefinidas, que se fazem por movimentos de errância e provocam um descentramento. Esse descentramento possibilita, do ponto de vista da antropologia, escapar da armadilha identitária – qual seja, atribuir à identidade a virtude de uma verdade, que se fecha a toda representação do outro que se encontra o do lado de lá do muro. Para Agier, o muro está para a fronteira, assim como a identidade para a alteridade, como categorias que se opõem.

Desse modo, estar na fronteira significa deslocar a perspectiva antropológica para os processos pelos quais as diferenças são construídas e mover-se entre muros, atravessá-los e olhar através deles. Isto sugere que a pesquisa possa incorporar, como parte de suas reflexões, como e quais lugares e experiências possibilitam formas de opressão, discriminação e desigualdade.

Patricia Hill Collins (1986) aponta para a necessidade de vincular a trajetória da pesquisadora à investigação científica, desbancando a ideia de imparcialidade e de afastamento da cientista em relação a sua investigação. Ela sugere que experiências de desigualdade podem ser compartilhadas entre coletivos e,

a partir daí, construir um pensamento comum que possa denunciar e enfrentar situações de injustiça. Estas experiências compartilhadas, que são diversas e plurais, possibilitam a produção de modos de conhecer por meio do diálogo, do cuidado, do comprometimento com o que se produz e do reconhecimento de uma multiplicidade de agentes de conhecimento.

Djamila Ribeiro destaca, por sua vez, que é necessário reconhecer localizações sociais, ou seja, posicionamentos definidos a partir de estruturas hierárquicas e desiguais. Nessas estruturas, todas(os) podem falar, mas esta fala nunca é neutra.

[...] mesmo diante dos limites impostos, vozes dissonantes têm conseguido produzir ruídos e rachaduras na narrativa hegemônica, o que muitas vezes, desonestamente, faz com que essas vozes sejam acusadas de agressivas justamente por lutarem contra a violência do silêncio imposto (Ribeiro, 2017: 87).

Podemos pensar que a proposta de “dar voz” aos(às) interlocutores(as), que ganha força a partir dos anos 1980 na chamada “antropologia pós-moderna”, que, naquela época, trouxe uma discussão fundamental sobre o problema da autoria na escrita etnográfica, dialoga com a problemática contemporânea do lugar de fala. Naquele período, vários debates emergiram nos ambientes acadêmicos, com as teóricas do feminismo negro e da diferença (Angela Davis, Gayatri Spivak, Gloria Anzaldúa, Patricia Hill Collins, bell hooks, entre outras), que denunciaram a manutenção do racismo e do sexismo nos meios intelectuais; a antropologia feminista (Gayle Rubin, Michele Rosaldo, Sherry Ortner, Marilyn Strathern, Verena Stolcke, Mariza Correa, etc.) e os antropólogos pós-modernos (por exemplo, George Marcus, James Clifford e Michael Taussig), que deflagraram críticas sobre o pensamento colonial na antropologia, debate que hoje tem ganhado cada vez mais destaque, com outros contornos, inclusive nos movimentos feministas, LGBTs, negros e indígenas a partir das epistemologias do Sul Global.

Atualmente, o problema da autoria pode ser pensado como uma variação em torno da discussão mais recente, no Brasil, sobre o lugar de fala e de quais vozes e sujeitos podem ou não falar, em nome de quem e qual causa. Estas questões têm produzido transformações e provocações em diferentes pesquisas no campo dos estudos de gênero e sexualidade, na antropologia urbana, na etnologia indígena, nos estudos étnico raciais, etc. Nossas(os) interlocutoras(es) agora são estudantes de antropologia, são antropólogas(os) e professoras(es) que leem nossos textos, fazem suas críticas, cobram posicionamentos políticos.

Nestas arenas a discussão sobre autoantropologia merece ser incluída. Marilyn Strathern questiona a ideia de que fazer antropologia “em casa”, entre os(as) seus(uas), necessariamente é uma antropologia mais ampla, com mais profundidade de conhecimento do que aquela feita com maior distanciamento.

É claro que o mero fato de ser um “membro” da cultura ou sociedade abrangente em questão não garante que o(a) antropólogo(a) adotará os gêneros culturais locais adequados. Pelo contrário, ele(ela) bem poderá produzir algo praticamente irreconhecível (Strathern, 2014: 136).

Para Strathern, o que está em jogo é a maneira pela qual as vozes são descritas nos textos e como se produz a autoridade etnográfica. Ou seja, que tipo de autora a antropóloga se torna nos textos que escreve. Assim, a questão não é quem está escrevendo, necessariamente, mas de que modo e como a autoria emerge da escrita etnográfica.

Quando pessoas negras, indígenas, transexuais, periféricas, etc. põem em xeque a legitimidade do(a) antropólogo(a) na produção de conhecimento sobre elas, não estão reivindicando, necessariamente, a construção de uma autoantropologia, mas evidenciando a reprodução de diversas desigualdades no campo acadêmico e é evidente que esta condição sócio-histórica não pode ser ignorada. Nesse sentido, como explica Strathern, “o que está em questão é a maneira como a autoridade etnográfica é construída em referência às vozes daqueles que fornecem a informação e o papel que lhes é atribuído nos textos resultantes” (Strathern, 2014: 136).

Ou seja, tanto o lugar de fala quanto a ideia de “dar voz” contestam a autoridade etnográfica. Todavia, elas possuem nuances e diferenciações. O debate sobre o lugar de fala denuncia, entre outros problemas, uma primazia de intelectuais homens e brancos à frente das produções científicas e dos postos de decisão no mundo acadêmico (Despret e Stengers, 2011). A proposta de “dar voz”, por sua vez, refere-se, na antropologia pós-moderna, a mudanças radicais na escrita etnográfica para que se reconheça a dominação do pensamento ocidental colonizador e que se produzam outros modos de fazer antropológico, por meio de novas formas de escrita e autoria, descentralizadas da figura de um único autor e uma única narrativa.

Desde os anos 1980, a antropologia dita pós-moderna passou a incluir o processo de subjetividade e de ficção especialmente no processo de escrita e autoria do texto antropológico. Nesta mesma época, emergem na antropologia importantes reações feministas, como a coletânea de Ruth Behar e Deborah Gordon (1995), para problematizar, de um lado, o lugar secundário das mulheres pesquisadoras e, de outro lado, a importância de produzir pesquisas e reflexões que colaborem para a compreensão (e a denúncia) das desigualdades de gênero, inclusive em sociedades não-ocidentais. Já dez anos antes, em 1970, Peggy Golde⁴ organizava uma coletânea, *Women in the Field*, com artigos de antropólogas norte-americanas que revelavam, em diferentes situações, os impactos, desafios e riscos que envolviam a presença de pesquisadoras mulheres em

⁴ Segundo Mariza Corrêa (1997), a coletânea de Peggy Golde, publicada pela primeira vez em 1970, mostrou-se como uma resposta ao livro de Jungmanse e Gulkindieds, *Anthropologists in the Field*, de 1967.

campo. Desse modo, inspiradas pela iniciativa de Golde, Behar e Gordon publicam *Women Writing Culture*, reagindo explicitamente ao livro de James Clifford e George Marcus, que se esquivava de incluir perspectivas feministas.

Tratava-se, em ambos os casos, de apontar uma censura no discurso dominante da antropologia: no primeiro caso, um “esquecimento” da contribuição feita por antropólogas às pesquisas de campo; no segundo caso, um “apagamento” dos nomes de antropólogas da história da disciplina nos Estados Unidos. A distinção entre os dois termos não é sem consequências: Peggy Golde estava reagindo ao que julgava ser uma injustiça; Ruth Behar, ao que parecia a ela e às outras colaboradoras da revista uma marginalização proposital. O debate sobre as relações difíceis entre o feminismo e a antropologia não é, assim, apenas uma atualização das lutas feministas da década de 70 pela conquista de direitos iguais: trata-se agora de pôr em questão a própria tradição da disciplina, constituída como um corpo canônico (masculino) de textos, cuja autoridade e precedência vem sendo assegurada através do ensino há algumas gerações (Corrêa, 1997: 71).

Segundo Mariza Corrêa, há um duplo esforço das antropólogas feministas das últimas décadas do século 20: trazer para o debate a desnaturalização das diferenças entre homens e mulheres e revelar o pouco reconhecimento de mulheres antropólogas nos espaços acadêmicos de maior prestígio social. A relação entre feminismo e antropologia, de um lado, mostra uma potencialidade para o pensamento crítico sobre as desigualdades de gênero em diferentes esferas do social, inclusive no universo acadêmico e, de outro, oferece dilemas para a pesquisa e a escrita etnográficas, pois feminismos e antropologias partem de premissas diferentes.

Como nos explica Marilyn Strathern (1988), o ponto de vista feminista se baseia na ideia de um mundo dividido entre homens e mulheres e assume a dominação masculina como ponto de partida de suas reivindicações e lutas. Já a perspectiva antropológica constrói um mundo alternativo, que assume inteligibilidade na escrita, com o intuito de produzir conhecimentos a partir de experiências etnográficas que não necessariamente contam com a dualidade masculino e feminino. Nas experiências de campo, inclusive, antropólogas e antropólogos não necessariamente serão reconhecidos como “mulheres” ou “homens”, dependendo dos papéis que performam, das abordagens que possuem, das maneiras pelas quais se relacionam com as pessoas.

Para Donna Haraway (1995), o feminismo, como conhecimento corporificado e situado, é uma ciência que se posiciona criticamente em um espaço social não homogêneo, marcado pelo gênero. “O feminismo tem a ver com as ciências dos sujeitos múltiplos com (pelo menos) visão dupla” (Haraway, 1995: 31). Nesse sen-

tido, o conhecimento feminista não se corporifica numa posição fixa e dicotômica, mas no que ela chama “nódulos de campos”.

A corporificação feminista, assim, não trata da posição fixa num corpo reificado, fêmeo ou macho ou outro, mas sim de nódulos de campos, inflexões em orientações e responsabilidade pela diferença nos campos de significado material – semiótico. Corporificação é prótese significativa; a objetividade não pode ter a ver com a visão fixa quando o tema de que trata é a história do mundo (Haraway, 1995: 30).

Nesse sentido, propor possibilidades para uma etnografia feminista no corpo implica não deixar de lado formas de opressão específicas, inclusive aquelas que construíram um mundo binário com uma relação estruturalmente desigual entre homens e mulheres, e, ao mesmo tempo, expandir as reflexões etnográficas para outras corporeidades possíveis. Corporeidades não-dicotômicas, múltiplas, contraditórias, divergentes. Essa ideia se aproxima da “escrita ciborgue”, a qual “luta contra a comunicação perfeita, contra o código único que traduz todo significado de forma perfeita – o dogma central do falocentrismo” (Haraway, 2000: 97). Esta escrita se faz por meio de uma consciência ciborgue, que se opõe ao pensamento holista, que busca transgredir fronteiras, brincar seriamente com elas, por meio da ironia, assumir posições contraditórias e fusões arriscadas.

Uma etnografia feminista encarnada e situada inclui silenciamentos, marcas, ruídos que não caminham necessariamente num único sentido e não produzem uma visão unilateral e sim caleidoscópica. Criam-se entendimentos, desentendimentos, rupturas e aproximações, que não necessariamente fazem parte das primeiras camadas de escrita apresentadas em artigos, relatórios, publicações; estão nas entrelinhas subliminares, borradas e apagadas, sempre presentes na trajetória da pesquisadora. Assim, assumir o posicionamento de uma antropologia a partir da borda é possibilitar que estas entrelinhas, que marcam as trajetórias etnográficas, façam parte da escrita, como um trabalho artesanal (Mariza Peirano, 1995), sempre incompleto, parcial e fronteiro.

VULNERABILIDADES E (IN)VISIBILIDADES EM CAMPO

Fazer transparecer entrelinhas na escrita oferece momentos etnográficos que transbordam os contornos de um suposto conhecimento universalizante e podem fazer emergir os riscos, os desencontros, as vulnerabilidades e as (in) visibilidades tanto das antropólogas quanto de seus(uas) interlocutores(as).

A imersão em campo pode acarretar inseguranças, físicas e emocionais, e situações de verdadeira vulnerabilidade, como demonstra, por exemplo, Eva

Moreno (1995) ao narrar, de forma etnográfica, um estupro que sofreu durante suas pesquisas de campo na Etiópia. Por meio de um relato de dor e de enredamento em um modelo de dominação masculina não-ocidental, ela descreve os diferentes pontos de vista sobre esta violência da qual foi vítima e discorre de que modo o agressor conseguiu impunidade, por meio de mecanismos legais e culturais, ainda que o estupro não tenha sido encarado como um comportamento comum por parte de diferentes interlocutores.

Por meio da escrita, vinte anos após o ocorrido, Moreno consegue elaborar de forma mais racional o episódio de extrema violência e compartilha com a comunidade acadêmica o fato de que a violência sexual não é um fato isolado, mas que deve ser reconhecida como uma questão importante nas pesquisas de campo, especialmente quando são realizadas por mulheres em contextos de dominação masculina. Assim, ela transforma sua experiência numa questão etnográfica que faz parte de sua biografia, onde ela se torna, de certo modo, sujeito e objeto de sua própria reflexão teórica. A autora narra, reflexivamente, a maneira pela qual foi entendida como mulher, para certos interlocutores, e o modo como ela mesma se viu nesta situação.

Já em meados dos anos 2000, no Brasil, Alinne Bonnetti e Soraya Fleischer (2007) organizaram uma coletânea que reuniu artigos de doze antropólogas que expuseram dilemas, desafios e dúvidas em relação a suas pesquisas de campo e as estratégias que criaram para lidar com situações adversas – por exemplo, ambientes misóginos, religiosos, ativistas, muito distintos ou muito próximos do universo cultural das pesquisadoras.

Outros temas caros para a antropologia, tais como o racismo, foram problematizados ao longo do trabalho de campo de Laura Moutinho (2015) na África do Sul, quando ela se deparou com o mundo ultrarracista do grupo paramilitar Movimento de Resistência Africâner durante o enterro do seu líder, Terre`Blanche. Acompanhando seu ritual funerário em Ventersdorp, além de um ódio racista do grupo, que incomodava profundamente a pesquisadora, ela foi impedida a observar as dores partilhadas da perda de uma grande liderança.

Observei o funeral, as manifestações nas ruas e o discurso do pastor da Igreja Africâner Reformada. Observei a reza e os rostos emocionados. Observei meu próprio estranhamento àquilo que me soava, num primeiro momento, próximo de uma loucura coletiva. Aos poucos, fui notando que o que mais me surpreendia em toda a cena, em todo o racismo que eu podia entrever em cada som, gesto, palavra, era o amor partilhado entre aquelas pessoas. Foi assustador notar como esse sentimento está igualmente na base da construção do próprio racismo vivido contra outras pessoas. Lembro-me vivamente de como me senti sufocada. Não somente o ódio produz o horror, foi o que pensei naquele momento (Moutinho, 2015: 78).

Assim, aquilo que era um sentido como uma profunda violência para a antropóloga, como o racismo africâner, para seus seguidores era vivenciado como outra experiência, de dor, pela perda de um de seus principais líderes. Laura Moutinho teve de lidar com os dilemas de sua perspectiva humanista em campo e, a partir de então, passou a investigar justamente os significados dos movimentos ultrarascistas na África do Sul.

Mais recentemente, pesquisadoras também têm problematizado lugares que ocuparam em seus trabalhos de campo, nos quais sofreram diferentes formas de assédio e violência, como o artigo de cinco mulheres brasileiras que realizaram pesquisas na Bolívia (Caroline Freitas, Rafaela Pannain, Heloisa Gimenez, Sue Iamamoto e Aiko Amaral, 2017). Em diferentes áreas do conhecimento, elas descrevem situações cotidianas e desafios enfrentados em relação a graves questões de gênero que, geralmente, são consideradas como irrelevantes nas discussões acadêmicas.

O ponto central que norteia este trabalho é o entendimento de que os padrões acadêmicos vigentes ignoram o assédio e a violência sexual como problemas do campo e da produção acadêmica como um todo, isolando-os como problemas específicos da mulher. Assim, como já colocado acima, é essencial que estas questões sejam tratadas pela comunidade acadêmica como um todo, em cursos de metodologia e em seminários de pesquisa, por exemplo, e não fiquem somente restritas a grupos de mulheres que se apoiam mutuamente, por mais importantes que estes sejam (Freitas, Pannain, Gimenez, Iamamoto e Amaral, 2017: 367).

Temas como violência e assédio sexuais, riscos e sofrimentos envolvidos em situações e experiências de pesquisa de campo, apesar da publicação de algumas coletâneas como a de Don Kulick e Margaret Willson (1995), são pouco debatidas, compartilhadas e publicadas. Esse silenciamento tem sido questionado entre as jovens gerações de antropólogas no Brasil, que têm reivindicado que a pauta retorne à discussão acadêmica, como no caso do dossiê organizado pela *Revista Cadernos de Campo* (n. 26, v.1, 2017). O dossiê reuniu artigos que mostram questões subjetivas e afetivas que envolvem o trabalho de campo e revelam os materiais por trás de diferentes pesquisas que tratam de gênero, crime, religião, imigração, entre outros temas.

Tais questões, que se referem a adversidades, obstáculos e desafios de campo, são importantes não porque confessam histórias subjetivas e pessoais, mas porque fazem transparecer as muitas camadas das experiências etnográficas e das intervenções e interferências que, propositadamente ou não, nossa presença em campo acarreta. Assim, delineia-se um estado de corpo etnográfico no qual a escrita exterioriza experiências contraditórias e divergentes, e inclui o corpo

situado como protagonista da produção de conhecimento antropológico.

Um dos artigos do dossiê citado acima, de Fabiana Andrade Albuquerque (2017), aproxima-se das discussões que trago neste texto. A partir de suas pesquisas sobre insegurança e imigração na cidade de Verona, na Itália, ela problematiza seu lugar como pesquisadora negra brasileira na interação com interlocutores que a veem como um corpo marcado, cujo símbolo cultural se projeta sobre sua corporeidade não somente durante o trabalho de campo, mas também nos tratos acadêmicos com professores e com os controles rígidos dos aeroportos, que põem em questão sua integridade e sua legitimidade.

O corpo é o principal elemento de interação: chegando antes de qualquer coisa, é a primeira mensagem a ser transmitida. Com base nele, portas podem ou não ser abertas. Portanto, a partir dele se busca aprofundar ou não o nível das relações, muitas vezes iniciada a partir de estereótipos. E quando se trata de entrevistar, participar e observar uma realidade, é fundamental tomar consciência de haver um corpo e, no caso de muitas mulheres, um “corpo marcado” (Albuquerque, 2017: 324).

Como bem demonstram as cinco autoras supracitadas e Fabiana Albuquerque, estas preocupações não deveriam fazer parte apenas dos debates realizados entre pesquisadoras(es) dos estudos de gênero e sexualidade, ou feministas e LGBTs. Deveriam fazer parte do conhecimento antropológico de forma transversal e, talvez, levar-nos a assumir que a escrita etnográfica possui uma importante dimensão corporal.

A pesquisa de Loïc Wacquant sobre boxe em um gueto negro estadunidense no final dos anos 1980 é uma das precursoras em incluir o processo de produção corporal do próprio pesquisador em sua imersão de campo. Wacquant se propõe a pensar o corpo como instrumento de investigação e como vetor de conhecimento. Ao aprender o ofício de boxeador, ao longo de três anos, o autor apreende a dinâmica urbana de um bairro periférico e, ao mesmo tempo, a construção do corpo dos lutadores a partir dos bastidores de uma academia, com seus cheiros e suores, seus gestos, dietas (alimentares e sexuais), emoções e redes de solidariedade. A reflexividade do autor se faz à medida que ele se envolve com os treinos, seus colegas, seu treinador e vai deslocando seu aprendizado da cabeça para o corpo. “A cabeça está no corpo e o corpo está na cabeça. Boxear é um pouco como jogar xadrez com as tripas” (Wacquant, 2002: 274). De certo modo, ele se torna “um nativo armado”, ou seja, um pugilista que se pensa a partir de suas experiências corporais, práticas, no cotidiano do *gym*, sem abandonar suas ferramentas teóricas e metodológicas como sociólogo e etnógrafo. Corporificando o *habitus* pugilista, Wacquant se deixa levar pela dinâmica das

lutas e suas competições, mas rapidamente é lembrado pelo seu treinador que, no fundo, ele não é um “verdadeiro” boxeador e sim um pesquisador. Ele mergulha de *corpo e alma* no boxe, transforma seu próprio corpo com o rigor disciplinar dos treinos, contudo seu corpo é entendido, do ponto de vista “nativo”, como de um pesquisador homem branco, francês. São duas visões sobre um mesmo corpo, transpassado por perspectivas distintas, que só são possíveis pelo posicionamento do autor, que se deixa apreender pela dinâmica do gueto, mas que não abandona seu propósito sociológico.

Pesquisas antropológicas mais contemporâneas, com a de Thiago Oliveira, em João Pessoa, na Paraíba, trazem outras estratégias para lidar com situações de campo adversas. Oliveira, em sua dissertação de mestrado, realizou uma etnografia sobre espaços de pegação homoerótica na capital paraibana, como banheiros, parques, praias, cinemas e saunas. Especialmente nos banheiros, suas interações com os interlocutores não se deram de modo convencional, por meio de diálogos, já que os encontros nesses contextos são mediados por olhares e gestos, cujos símbolos compartilhados são específicos a homens que desejam fazer sexo com outros homens de maneira furtiva e até impessoal, não necessariamente fazendo uso da conversa.

Corpos amontoam-se de maneira aparentemente desordenada, comunicando o desejo do múltiplo simultâneo ao exercício hedonista e voyeurista da observação. A palavra falada ocupa pouco espaço de modo que a comunicação se faz pelo uso fracionado do corpo: mãos alisando o pênis, olhares, movimentos de pescoço convidando ao recôndito ou ao coletivo. Em resposta, um caminhar nômade, o abaixar das calças ou bermudas, dedos na boca e a fricção das mãos sobre o volume na calça. A boca na condição de parte constituinte do corpo assume outras funções: não mais emissora de palavras, mas receptora de fluídos, sugadora. Dar e receber, dádiva e contra dom, trocar e roubar. O corpo se reinventa, remonta e desfaz em sua incansável plenitude de modo a provocar seus próprios limites dentro e para além do espaço e da linguagem (Oliveira, 2017: 49).

Para etnografar experiências sexuais, Thiago Oliveira experimentou abordagens sinestésicas que pudessem dar conta de percepções que aguçassem outros sentidos para além da fala e da visão. Misturando-se aos frequentadores dos lugares de pegação, seu corpo sempre esteve em jogo nas interações, nas expectativas e desejos dos interlocutores. Nesta mesma afinção, encontra-se a pesquisa de Paulo Rogers Ferreira (2008), que elaborou uma etnografia a respeito de sexualidades em um povoado rural no sertão do Ceará e mostrou a existência de práticas homoeróticas entre homens que são pais de famílias, que não necessariamente põem em xeque sua virilidade e heteronormatividade. O autor propõe

uma nova leitura sobre as sociedades camponesas, na qual as infinitas possibilidades do corpo constroem uma ética e uma estética dos afectos.

Em minhas experiências de pesquisa de campo, desde 1997, tanto como estudante de pós-graduação (no mestrado e no doutorado), quanto como professora de antropologia na universidade, até hoje, doze anos depois, não pude passar despercebida: primeiro, como mulher paulistana, de classe média, nos territórios sertanejos em Goiás, no Centro Oeste do país; e, segundo, como mulher marcada pela cisgeneridade,⁵ vinculada a uma universidade pública, em minhas pesquisas com travestis e mulheres transexuais em diferentes regiões do Brasil.

Em Goiás, entre famílias camponesas, realizei uma pesquisa de doutorado sobre a relação entre gênero e sociabilidade, principalmente por meio de festas populares rurais, como folias, romarias, pecuárias e rodeios (Nascimento, 2008)⁶. Desde o primeiro momento de interação com meus(inhas) anfitriões(ãs), no município de Mossâmedes, meu corpo foi classificado e compreendido como feminino, ainda que eu não fizesse parte de suas convenções culturais. A primeira noite em que passei na fazenda Paraíso, em 1997, era véspera da partida para a romaria do Divino Pai Eterno. Eu iniciava os meus primeiros contatos com os(as) moradores(as) daquela localidade para a elaboração da dissertação de mestrado. O dono da casa, então, propôs uma espécie de brincadeira para mim, a moça recém-chegada de São Paulo e que conhecia muito pouco do mundo rural. Ele me pediu para descascar um “limão de fazer doce” e ficou ao meu lado, observando-me. Tentou fazer o mesmo, com seu canivete, mas logo desistiu. “Não é serviço pra homem”, explicou. Ele pareceu ter ficado satisfeito com meu esforço e disse-me, gentilmente, que eu era “trabalhadeira”, característica que terminei por incorporar, ou que me foi incorporada, ao papel de antropóloga.

Desde então, tive a oportunidade de acompanhar e participar, na região, das atividades das mulheres durante alguns anos. A cozinha, um dos principais espaços femininos, passou a ser meu lugar de trabalho em duplo sentido, como mulher e antropóloga. Nesse universo doméstico, compreendi que as formas de sociabilidade eram feitas a partir da regra “homem com homem, mulher com mulher” (Nascimento, 2012) e que, para ter a oportunidade de mergulhar em suas práticas cotidianas, eu deveria participar delas como mulher, assim como eles(as) me compreendiam. Fazia pouco sentido circular nos espaços masculinos, como os pastos e os currais, onde os homens realizavam o trato com seus bois e cavalos e a ordenha das vacas. Minha posição mais participativa ao lado das mulheres também dificultou a minha aproximação juntos aos homens, pois os casados raramente se dirigiam publicamente às mulheres solteiras ou estranhas, como eu.

Para além da diferença de gênero, outras distinções se faziam presentes pela minha própria constituição corporal. Nessa localidade, geralmente, as pessoas se cumprimentam apenas com um leve aperto de mãos, sem praticamente pres-

5 A expressão “cisgênero” tem sido utilizada, nos últimos anos, no Brasil, pelos movimentos trans, para definir e marcar identidades de gênero nas quais o sexo designado ao nascer e a identidade de gênero são convergentes (Vergueiro, 2015). De forma simplificada, a expressão “cis” significa “não-trans”. Esta dualidade tem provocado muitas controvérsias políticas e acadêmicas. De um lado, o termo cisgênero é importante porque passa a marcar os corpos que foram produzidos a partir de um modelo hegemônico heteronormativo, no qual macho significa homem e fêmea mulher. De outro, a dualidade cis-trans também reproduz uma lógica binária, que pode ser questionada.

6 A dissertação de mestrado voltou-se, particularmente, para a romaria do Divino Pai Eterno. Posteriormente, no doutorado, ampliei o leque de festas populares para pensar a centralidade das diferenças de gênero nas formas de sociabilidade e lazer.

sioná-las. Mesmo entre amigos(as) íntimos(as), quase não há cumprimentos com beijos no rosto, somente um meio abraço, ou seja, colocando-se um braço no ombro do(a) outro(a). Certa vez, quando me apresentei para algumas pessoas, simplesmente estendi minha mão para fazer educadamente o cumprimento, disse meu nome sem contar minha proveniência, profissão, etc. Esse contato por meio das mãos informou que eu não era dali – minhas mãos lisas, sem calos, hidratadas, finas. A diferença corporificada em relação às mãos das outras mulheres, calejadas pelo esforço do trabalho rural, era evidente. Porém, mesmo com as diferenças de classe, regionais e corpóreas, atribuíram-me um papel feminino e pude perceber a importância da segregação sexual, menos como uma forma de dominação masculina, do que como um modo pelo qual as relações sociais são construídas e dão sentido às diferenças sexuais.

Depois de mais de dez anos realizando pesquisas entre famílias rurais, no sertão goiano, fiz um giro temático e geográfico. Ao assumir o cargo de professora de antropologia no campus Litoral Norte da Universidade Federal da Paraíba, em 2007, realizei uma pesquisa, na região onde se encontra a universidade, com travestis e mulheres transexuais que viviam em pequenas cidades que margeavam a rodovia federal BR 101, como Mamanguape. Nesta pesquisa, acompanhando as trajetórias das interlocutoras, tive a oportunidade de mapear três circuitos: o da prostituição, pelo qual podiam circular por diferentes regiões e cidades do país e do exterior; o dos concursos de beleza gay, nos quais ganhavam legitimidade e adquiriam visibilidade; e o do movimento LGBT, no qual os acessos aos direitos eram reivindicados e combatia-se a homofobia, a lesbofobia e a transfobia (Nascimento, 2014).

Nestas experiências de campo, diferentemente de Goiás, eu e minhas orientandas⁷, a todo momento, fomos lembradas que, a despeito de assumirmos uma identidade de gênero feminina, éramos diferentes, possuíamos corpos que não eram como os delas, marcados pelas genitálias, estéticas e performances de gênero distintas (a este respeito, um artigo recente de Olivar, 2019, oferece um interessante contraponto, como um homem não indígena pesquisando um contexto interétnico de prostituição feminina). Éramos *rachas* e não podíamos compartilhar todos os espaços com elas e desfrutar das mesmas formas de sociabilidade. Algumas se aproximavam de nós pelo fato de se identificarem como “mulher como vocês”, outras se afastavam justamente pelo fato de nos virem como mulheres que nada pareciam com as corporalidades femininas almeçadas, com saltos altos, maquiagens, vestimentas *glamourosas*, dignas de grandes divas perfumadas e atraentes. Assim, fomos construindo estratégias de aproximação e, aos poucos, estreitando laços de amizade e proximidade com algumas delas. A fotografia mostrou-se uma ferramenta importante. Pudemos registrá-las em suas casas e, principalmente, nos camarins e palcos onde participam dos concur-

7 Livia Freire, Luzicleide de Lima Bernardo e Verônica Guerra, a época estudantes do Bacharelado em Antropologia da UFPB.

sos de Miss Gay e de Top Drag. Por meio da fotografia, estabelecemos um canal de trocas e, inclusive, as imagens fotográficas, que resultaram em exposições⁸, tornaram seus belos corpos visíveis e valorizados. Ao longo de todo o trabalho de campo com travestis e mulheres trans, ficou evidente a produção de uma hiperfeminilidade que se distanciava e muito das (des)feminilidades das pesquisadoras. De algum modo, tornávamo-nos anti-femininas ou contra-femininas na relação com as nossas interlocutoras pela nossa estética corporal como antropólogas, uma imagem quase estereotipada de “mulheres” sem muitos cuidados com vestimentas, calçados, cabelos e maquiagens.

Já mais recentemente, finalizada a investigação no Litoral Norte da Paraíba, coordenei uma pesquisa, de 2015 a 2017, cujo principal objetivo foi compreender formas de urbanidade a partir dos trânsitos e mobilidades de travestis e mulheres transexuais em três diferentes regiões do país: na Região Metropolitana de João Pessoa, na Paraíba; na cidade de São Paulo, na região sudeste, especificamente no bairro do Butantã, e na tríplice fronteira amazônica, na região do Alto Solimões, ao norte, entre as cidades de Letícia (Colômbia), Tabatinga (Brasil) e Santa Rosa (Peru)⁹.

Nesta pesquisa, mostramos como travestis e mulheres transexuais produzem corporeidades que constroem formas de resistência e de vida que contestam noções de espaço público, corpo e gênero. Por meio de uma etnografia multissituada (Marcus, 1995), e acreditando na ideia de partilha como condição de um certo projeto antropológico, a pesquisa mencionada se construiu mobilizada pelo transfeminismo, pelo putafeminismo, pelas demandas dos movimentos trans e pelxs escritorxs e pesquisadorxs trans que têm produzido vasto conhecimento nos últimos anos (Guilherme Almeida, 2012; Luma Andrade, 2012; Andrea Becerra, 2009; Jacqueline Gomes de Jesus, 2015; Leticia Lanz, 2014; Miquel Missé e Gerard Coll-Planas, 2010; Amara Moira, 2016; João Nery, 2011; Viviane Vergueiro, 2015; Jota Mombaça, 2017, entre muitxs outrxs).

Como uma pesquisa coletiva, realizada a muitas mãos, ela fez parte constitutiva da formação das(os) estudantes na área de antropologia e ofereceu a possibilidade de iniciá-las(os) na pesquisa de campo de uma forma pouco convencional. Elas(es) tiveram que lidar com um quadro de vulnerabilidade e violência, com pessoas que não querem ser identificadas e temem tanto a violência policial quanto a exposição das suas imagens na mídia e nas redes sociais. Que temem também que suas vidas sejam escancaradas e controladas, levando em conta que muitas delas atuam na prostituição de forma sigilosa, sem o conhecimento de seus(uas) familiares.

É preciso ressaltar também a existência de uma relação tensa das nossas interlocutoras com o universo da academia que, durante muitos anos, as considerava apenas como “objeto” de pesquisa. Nos últimos anos, elas começam

8 Entre 2010 e 2013, organizamos uma exposição “Variações do feminino – poéticas do universo trans”, itinerante, em parceria com a Secretaria da Mulher e da Diversidade Humana do Estado da Paraíba. A exposição foi organizada em João Pessoa e também em outras cidades paraibanas, como Campina Grande e Cajazeiras. A exposição contou com fotografias de Paulo Rossi, Silvana Nascimento e Verônica.

9 A pesquisa intitula-se “Cidades-trans: experimentos entre pessoas, fronteiras e lugares” e teve financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de S. Paulo (Fapesp) e da Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade de São Paulo (Edital Novos Docentes). Contou com a participação dos seguintes estudantes de graduação da USP: Alexandre Martins, Beatriz Rossi, Maria Iachinski Natália Corazza, Sabrina Damaceno e Lucas Vecchi; e dos alunos de pós-graduação em Antropologia: Veronica Guerra (Universidade Federal de Pernambuco/UFPE), Thiago de Lima Oliveira (USP), Luiza Lima (USP) e Letizia Patriarca (USP). A pesquisa conta também com a colaboração de Flávia Melo, professora de antropologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e de José Miguel Nieto Olivar, professor da Faculdade de Saúde Pública (USP).

finalmente a ser protagonistas de um conhecimento próprio, autoral, produzido sobre elas mesmas. Ainda que haja um crescimento de travestis, mulheres transexuais e homens transexuais nas universidades, grande parte desta população passou por situações de violência transfóbica no ambiente escolar, desde criança, fazendo com que interrompessem os estudos e, muitas vezes, abandonassem a escola para sair de um ambiente hostil no qual não se sentiam enquadradas e eram desumanizadas.

Com travestis e mulheres transexuais, em diferentes regiões do país, pude desnaturalizar a corporeidade da antropóloga. Não somente minha feminilidade foi colocada em questão – por mim e por elas –, bem como minha maneira de lidar com práticas corporais internalizadas, por exemplo, na forma de caminhar, gesticular, falar, arrumar os cabelos, vestir-me, enfim, estar no mundo com um certo corpo. A partir do momento em que tive a oportunidade de dialogar com as minhas anfitriãs, desde a Paraíba ao Alto Solimões, e que elas me reconheceram como uma interlocutora antropóloga (estabelecendo muitas diferenciações entre mim e elas), posicionei-me em um espaço fronteiro produtivo e criativo, que não significou um afastamento, mas um estado de presença próxima¹⁰, que se fez e se faz, antes de mais nada, pelo e através do corpo. Presença próxima, ciborgue, *mestiza*, que se abre ao gênero-devir de outros corpos-pessoas, num movimento para novas formas de fazer antropologia implicada (Bruce Albert, 1995) e afetada (Jeanne Favret-Saada, 2005).

COMENTÁRIOS FINAIS

Neste texto, busquei problematizar a corporeidade da antropóloga como ser-que-escreve-no-mundo, atravessada pelas suas atuações em campo, pelas condições de sua existência, culturais, políticas, econômicas, etc., e pelos seus saberes localizados, que formam o que sugeri como uma teoria etnográfica *mestiza*.

A ideia de consciência *mestiza* de Gloria Anzaldúa, que a autora utiliza para pensar a experiência de mulheres *chicanas* que vivem em cidades de fronteira, entre México e Estados Unidos, é inspiradora para pensar do sujeito-corpo da antropóloga.

The work of mestiza consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended. The answer to the problem between the white race and the colored, between males and females, lies in healing the split that originates in the very foundation of our lives, our cultures, our languages, our thoughts (Anzaldúa, 2012: 102).

10 Trago, livremente, a expressão “presença próxima” das inspirações e estudos do projeto “Corpo em Teia”, do qual faço parte, dirigido por Lu Favoretto, artista e fundadora da Cia. Oito Nova Dança, em São Paulo, em colaboração com Fernanda Miranda da Cruz, doutora em Linguística e professora do departamento de Letras da Unifesp (Guarulhos). “Presença próxima era um termo cunhado por Fernand Deligny para se referir às pessoas que conviviam cotidianamente com as crianças autistas” (Cruz, 2018: 136), pessoas comuns que conviviam com as crianças em comunidades rurais no interior da França sem a presença da comunicação verbal, ou melhor, em um estado de presença no qual o diálogo corporal era o primordial.

A *mestiza* assume o lugar da ambiguidade e da contradição e a partir dele se empodera. Um dos desafios é equacionar categorias analíticas, categorias políticas, categorias êmicas e fazer girar o caleidoscópio para que o modo plural possa prevalecer ao invés do modo monocromático. Deixar-se impregnar pelos múltiplos pontos de vista e experiências. A possibilidade de reconhecer e pensar em experiências fronteiriças produz, necessariamente, uma teoria etnográfica que se tece na pluralidade e no deslocamento. Este deslocamento impulsiona o conhecimento antropológico para múltiplas direções, em formatos circulares, lineares, esféricos, aterrados, aéreos, entre outros. Isto não quer dizer um simples relativismo, mas assumir o princípio da multiplicidade e, a partir dele, descrever, analisar e comparar ideias, conceitos, práticas, experiências, cosmologias.

O modo plural, encarnado, expande-se para além do sentido da visão que, durante décadas, acompanhou o conceito de observação participante nas pesquisas de campo em antropologia (David Le Breton, 2012). Assim, fazer antropologia com um corpo amplia os seus sentidos para além do domínio do olhar e o permite se embriagar pelas vozes, falas, gritos, rangidos, gestos, silêncios, mobilidades. Como quer Ingold, é preciso pensar com o corpo alinhavado ao mundo, linhas conectadas sempre em movimento. Para compreender e descrever estas linhas de vida, por meio da perspectiva etnográfica feminista, a antropóloga, com um corpo, assume seu lugar na fronteira entre-mundos, seguindo caminhos marcados por desigualdades, diferenças e relações de alteridade que permitem encontros e desencontros que animam o pensamento, reavivam os sentidos, descolonizam a visão.

Silvana de Souza Nascimento é Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), coordenadora do Coletivo Cócix – Estudos do Corpo-Cidade e co-coordenadora do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana (LabNAU) da USP. Professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila
1991 “Writing against culture”. In: FOX, Richard G. (ed.)
Recapturing Anthropology: Working in the Present.

AGIER, Michel

2013 *La Condition cosmopolitique – L'Anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte.

ALBERT, Bruce

1995 “‘Anthropologie appliquée’ ou ‘anthropologie impliquée’? Ethnographie, minorités et développement”. In: BARÉ, Jean-François (ed.). *Les Applications de l'anthropologie un essai de réflexion collective depuis la France*. Paris, Karthala.

ALBUQUERQUE, Fabiana Andrade

2017 “Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália”. *Cadernos De Campo* (São Paulo 1991), 26(1): 309-326. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/141421>.

ALMEIDA, Guilherme

2012 “‘Homens trans’: novos matizes na aquarela das masculinidades?”. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 20, n. 2: 513-523. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200012>.

ANDRADE, Luma

2012 *Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa*. Fortaleza, tese de doutorado, Universidade Federal do Ceará.

ANZALDÚA, Gloria

2012 *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.

BECERRA, Andrea García

2009 “Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexgénero. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis”. *Revista Colombiana de Antropología*, 45 (1): 119-146.

BEHAR, R. e GORDON, D. (eds.)

1995 *Women Writing Culture*. Berkeley, University of California Press.

BONNETTI, Aline e FLEISCHER, Soraya

2007 *Entre jogos de cintura e saias justas – Gênero e etnografia na antropologia brasileira recente*. Porto Alegre, Edunisc.

CLIFFORD, James J.

1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (eds.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

COLLINS, Patricia Hill

1986 "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought". *Social Problems*, v. 33, n. 6: 14-32.

CORRÊA, Mariza

1997 "O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia". *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 3, n. 7: 70-96.
<http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71831997000300006>.

CRUZ, Fernanda Miranda da

2018 "O adeus de Augusto: as interações entre crianças autistas e a emergência de uma pesquisadora-artista em estado de presença próxima". *Veredas Temáticas: autoetnografia em estudos da linguagem e áreas interdisciplinares*, Juiz de Fora, MG, v. 22, n. 1: 130-149.

CSORDAS, Thomas

2008 "A corporeidade como um paradigma para a Antropologia". In: *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

2013 "Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença". *Educação* (Porto Alegre, impresso), v. 36, n. 3: 292-305, set./dez.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

[1997] 2017 *Mil platôs*. Vol. 4, São Paulo, Editora 34.

DELIGNY, Fernand

2015 *O aracniano e outros textos*, São Paulo, n-1.

DESPRET, Viviane e STENGERS, Isabelle

2011 *Les Faiseuses d'histoires – que font les femmes à la penser?* Paris, La Découverte.

FAVRET-SAADA, Jeanne

2005 “Ser afetado”. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos De Campo* (São Paulo 1991), 13(13):155-161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>

FERREIRA, Paulo Rogers

2008 *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas*. São Paulo, Editora Hucitec/ Anpocs.

FREITAS, Caroline; PANNAIN, Rafaela; GIMENEZ, Heloisa;

IAMAMOTO, Sue; e AMARAL, Aiko

2017 “Campo, gênero e academia: notas sobre a experiência de cinco mulheres brasileiras na Bolívia”. *Cadernos De Campo* (São Paulo 1991), 26(1): 348-369.

GOLDE, P. (ed.)

1986 *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Berkeley, University of California Press.

GEERTZ, Clifford

1974 “From the Native’s Point of View”: On the Nature of Anthropological Understanding”. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 28, n. 1: 26-45.

HARAWAY, Donna

1995 “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41.

2000 “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Antropologia do ciborgue – vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte, Autêntica.

HOOKS, bell

1984 *From Margin to the Center*. Boston, South end Press.

1995 “Intelectuais negras”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2: 464-478.

INGOLD, Tim

2015 *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Editora Vozes.

JESUS, Jacqueline Gomes (org.)

2015 *Transfeminismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro, Metanoia.

JUNGMANSE, D. G. e GULKINDIEDS, P. C. W. (eds.)

1967 *Anthropologists in the Field*. New York, Humanities Press.

KULICK, Don e WILLSON, Margaret (eds.)

1995 *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London e Nova York, Routledge.

LAMPHERE, L. (ed.)

1974 *Woman, culture and society*. Stanford, Stanford University Press.

LANZ, Leticia

2014 *O corpo da roupa. A pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. Curitiba, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná.

LE BRETON, David

2012 *Antropologia do corpo e da modernidade*. Petrópolis, Editora Vozes.

MARCUS, George

1995 "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual of Review of Anthropology*, v. 24: 95-117.

MARIANO, Esmeralda

2017 "Ser antropóloga entre local e global". *Revista De Antropologia*, 60(3): 65-88. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141649>

MATEBENI, Zethu

2017 "Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção *queer*". *Revista De Antropologia*, 60(3): 26-44. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141826>

MERLEAU-PONTY, Maurice

2003 *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes.

MISSÉ, Miquel e COLL-PLANAS, Gerard (eds.)

2010 *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona y Madrid, Egales.

MOIRA, Amara

2016 *E se eu fosse puta*. São Paulo, Hoo Editora.

MOMBAÇA, Jota

- 2017 “Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala”. Disponível em: <<<http://www.buala.org/pt/corpo/notas-estrategicas-quanto-aos-usos-politicos-do-conceito-de-lugar-de-fala>>>. Acesso em 08 jun. 2019.

MORENO, Eva

- 1995 “Rape in the Field - Reflections from a Survivor”. In: KULICK, Don and WILLSON, Margaret (eds.). *Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London and New York, Routledge.

MOUTINHO, Laura

- 2015 “*The other side?* Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul”. *Anuário Antropológico*, 40(2), 77-97.

NASCIMENTO, Silvana

- 2008 *Faculdades femininas e saberes rurais. Uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás*. São Paulo, FFLCH/USP, Produção Acadêmica Premiada. Disponível em: <<http://spap.fflch.usp.br/sites/spap.fflch.usp.br/files/DA_SILVANA_INTEGRAL.PDF>>
- 2012 “Homem com homem, mulher com mulher: paródias sertanejas no interior de Goiás”. *Cadernos Pagu*, (39): 367-402, Campinas.
- 2014 “Variações do feminino: circuitos do universo trans na Paraíba”. *Revista De Antropologia*, 57(2): 377-411. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.89117>

NERY, João

- 2011 *Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois*. São Paulo, Leya.

OLIVAR, José Miguel

- 2019 “Caçando os devoradores”. *Revista de Antropologia*, 62(1): 07-34. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.156129>

OLIVEIRA, Thiago

- 2017 *Sobre o desejo nômade – pessoa, corpo, cidade e diferença no universo da pegação*. Rio de Janeiro, Margem.

PEIRANO, Marisa

1995 *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

2008 “Etnografia ou a teoria vivida”. *Ponto.Urbe (Online)*, n.2, São Paulo: Núcleo de Antropologia Urbana/Nau. DOI : 10.4000/pontourbe.1890.

RIBEIRO, Djamila

2017 *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte, Letramento/Justificando.

SILVA, Dayane Karoline Fernandes

2019 *Fala Guerreira: imagens e narrativas de mulheres periféricas na cidade de São Paulo*. Guarulhos, dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Unifesp.

STACEY, Judith

1988 “Can There Be a Feminist Ethnography?” *Women and Performance*, v. 5, n. 1: 7-27.

STRATHERN, Marilyn

2014 *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.

STRATHERN, M. e MacCORMACK, C. P. (eds.)

1980 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press.

VERGUEIRO, Viviane

2015 *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Salvador, dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia.

WACQUANT, Loïc

2002 *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

Recebido em 26 de dezembro de 2017. Aceito em 12 de junho de 2019.

Outros afetos, outros desejos: por uma antropologia das pulsões na Amazônia

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161095>

Diego Madi Dias

🏠 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
✉ diegomadias@gmail.com

ORCID

<https://orcid.org/0000-0002-2459-6529>

BELAUNDE, Luisa Elvira. *Sexualidades amazônicas. Gênero, desejos y alteridades*. Lima: La Siniestra, 2018. 216 pp.

Devemos comemorar duplamente a publicação de *Sexualidades amazônicas*, coletânea de artigos assinados nos últimos quinze anos por Luisa Elvira Belaunde. Em primeiro lugar, porque o livro propõe abordar as dimensões de “gênero” e “desejo”, até aqui

pouco ou mal trabalhadas pela etnologia das terras baixas sul-americanas. Mas sobretudo, porque a compreensão etnográfica da autora, densamente construída ao longo de muitos anos de dedicação ao estudo dos povos amazônicos, permite situar a discussão sobre sexualidade em termos propriamente ameríndios, isto é, em função de uma economia regional, de ordem simbólica e moral, que envolve alteridade e intimidade.

Gostaria de ressaltar inicialmente a contribuição de Belaunde para a renovação de uma agenda americanista de investigação etnológica. Não é por acaso que a autora propõe estudar o “pensamento” e a “prática” dos povos amazônicos, afinal, seus trabalhos anteriores permitem entender o próprio pensamento como uma prática na Amazônia. Como mostrou Joanna Overing (1986) para os Piaroa, os filhos e os produtos do trabalho de uma pessoa são seus “pensamentos”. O fato é que diferentes povos indígenas no continente sustentam uma ética e uma estética do cotidiano que estão atravessadas pela noção de “fazer pensando em alguém” (Gow, 1991; Surrallés, 2003). Nesse sentido, o “pensamento” passa a ser visto como um ato relacional, isto é, uma atividade que se empreende no contexto de uma relação.

A ênfase relacional de Belaunde justifica-se pela afirmação, recorrente na Amazônia, de que “o coração pensa” (no outro). Sua contribuição maior reside, então, na possibilidade de uma antropologia spinozista das terras baixas da

América do Sul,¹ cuja abordagem das dimensões intelectuais e afetivas, lógicas e expressivas, da mente e do corpo, possa revelar o caráter integrado desses aspectos na pragmática das relações ameríndias. No que se refere à tradição propriamente antropológica, a proposta de Belaunde pode ser lida na continuidade das preocupações seminais de Gregory Bateson (1936) em torno dos conceitos de *eidós* e *ethos* (respectivamente, atividade intelectual e vida afetiva). Devemos a Bateson o estatuto teórico em antropologia da noção de “relação”, central nas formulações de Marilyn Strathern (2001) sobre as “same-sex and cross-sex relations”, trabalhadas por Belaunde para o material amazônico no sentido de “reprodução paralela” e “reprodução cruzada”. Somando-se ao paradigma ameríndio da construção do corpo e da pessoa (cf. Overing, 1977; Seeger *et al.*, 1979; Viveiros de Castro, 1979), a visão influente de Strathern encontraria terreno fértil na Amazônia no diálogo com trabalhos pioneiros de Luisa Elvira Belaunde (1992, 1994, 2001, 2005), mas também Cecília McCallum (1989, 1999, 2001) e Vanessa Lea (1994, 1999), pesquisadoras que realizaram uma parte da sua formação na Inglaterra e que, de diferentes maneiras, abriram as portas para uma discussão conceitual sobre gênero na etnologia que se faz no Brasil. Essas autoras acabaram por possibilitar caminhos alternativos de análise em relação à continuidade franco-brasileira do estruturalismo, cuja ênfase recai, desde Lévi-Strauss, nas dinâmicas de socialidade pública, adulta e masculina, com o privilégio dos temas da caça, da guerra e do xamanismo.²

É no contexto dessa disputa nos espaços acadêmicos pelo reconhecimento da perspectiva das mulheres sobre o *socius* que devemos ler *Sexualidades amazônicas* e todo o trabalho de Luisa Elvira Belaunde. Sua trajetória acadêmica diversificada e o envolvimento de longo termo com a Amazônia permitem que a autora elabore suas questões muitas vezes a partir das mulheres mas para atingir sentidos maiores, empreendendo, a partir da etnologia, reflexões no campo da ética, estética, estudos de gênero, saúde e sexualidade. O argumento do livro está sintetizado pela referência ao filósofo Maurice Merleau-Ponty, indicando uma perspectiva fenomenológica sobre a sexualidade que, devidamente adaptada ao universo ameríndio, pode ser explicada pela seguinte afirmação de McCallum (2013: 53): “gênero e sexualidade fazem parte dos modos de conceber e constituir as relações sociais com seres marcados pela alteridade”. Afastando-se de um paradigma ocidental sobre a sexualidade, classicamente descrita por Michel Foucault como instauradora de uma “relação consigo mesmo”, o desejo sexual é pensado por Belaunde como “desejo de história”, isto é, de transformação: “desejo de outro e do outro”. Essa é uma observação importante que ajuda a caracterizar as sexualidades amazônicas para além dos códigos de comportamento sexual ou genital, isto é, para além de uma tipificação do desejo, mas a partir da experiência do corpo como lugar de conexão com a alteridade e consti-

1 No campo da etnologia americanista, o projeto de uma antropologia que leve em consideração os estados de ânimo deve bastante ao estilo de análise inaugurado por Joanna Overing, quem primeiro evocou as “condições afetivas para a socialidade amazônica” (Overing & Passes, 2000: 17). Perguntamos, então, com Peter Gow (2000: 46): “now that we are able to talk of love and of hate (...), what other emotional states can we talk about?”. Os trabalhos de Alexandre Surrallés (1998, 2003) entre os Candoshi permitem vislumbrar, nesse sentido, uma teoria amazônica das emoções como dispositivos de relação envolvendo ação e pensamento. Conforme observou Overing (1999: 92) para os Piaroa: “ação, pensamento e afeto são mutuamente constitutivos”. Mais recentemente, os trabalhos de Olivier Allard (2003, 2010, 2016) exploram essas mesmas questões em torno das emoções e relacionalidade entre os Warao do Orinoco Delta (Venezuela).

2 O interesse pela socialidade pública, adulta e masculina tem uma longa tradição na etnologia americanista. Faz 80 anos que Lévi-Strauss (1936: 283) escreveu assim sobre os Bororo: “Le village entier partit le lendemain dans une trentaine de pirogues, nous laissant seuls avec les femmes et les enfants dans les maisons abandonnées”. Mais recentemente, E. Viveiros de Castro (1993: 202, nota 20) se referiu à suposta “dominância simbólica masculina” como consequência da “predação ontológica englobante”. P. Descola (2001: 91) chegou a afirmar que “gênero não é uma categoria saliente nas sociedades sul-americanas”, privilegiando também uma abordagem dumontiana em torno dos englobamentos hierárquicos. De acordo com essa perspectiva, a “diferença de gênero” é englobada por relações do tipo afim/consanguíneo.

tuição intersubjetiva. Se, para Foucault, o sexo teria se transformado em “saber” na modernidade, as sexualidades amazônicas — entendidas como conjuntos de pensamentos e práticas sobre o sexo na Amazônia — estão implicadas em processos de “fazer” corpos e pessoas, processos controlados em determinados períodos da vida por meio de resguardos envolvendo o uso de plantas, dietas especiais, momentos de reclusão e abstinência sexual. A interdição amazônica teria a função de “resguardo” dos canais de contato entre a pessoa e o mundo porque o sexo é fundamentalmente uma abertura ao outro.

A estrutura do livro oferece uma boa visão de como o pensamento da autora sobre as sexualidades amazônicas foi sendo construído como desdobramento de questões acumuladas ao longo de sua trajetória de pesquisa. A introdução, intitulada “Cruzados y paralelos”, apareceu anteriormente na abertura do livro *El recuerdo de luna. Género y sangre entre los pueblos amazónicos* (2005). Belaunde apresenta aqui uma revisão do paradigma ameríndio da construção do corpo e da pessoa à luz da problemática de gênero, sustentando então que o sangue é o principal veículo de produção de semelhança e diferença ao longo do ciclo de vida de uma pessoa. Argumenta que o sangue derramado tem efeito correspondente ao das plantas psicoativas, propondo que o xamanismo amazônico seja corretamente caracterizado como um complexo xamânico-reprodutivo que passa a incluir a agência feminina e a perspectiva das mulheres nas dinâmicas locais de relação com as formas de alteridade. O sangue derramado é um operador de visibilidade que relaciona predação e sedução, abrindo perigosamente a comunicação com outros seres.

O primeiro capítulo, “El estudio de la sexualidad en la antropología amazónica”, foi publicado em 2015 na ocasião em que a autora organizou com Els Lagrou e Marina Vanzolini o seminário *Foucault na Amazônia? Sexualidades indígenas*, ocorrido no PPGAS, Museu Nacional. Belaunde oferece aqui um panorama da produção etnológica sobre a sexualidade e conclui com uma reflexão importante sobre o aparecimento da “homossexualidade” como categoria que passa a designar um tipo social no contexto das populações amazônicas. Os movimentos homossexuais indígenas, mais organizados na América do Norte e ainda incipientes na Amazônia, afirmam muitas vezes que a colonização do “novo mundo” teria silenciado formas indígenas de homossexualidade. Particularmente, penso que essa posição ignora o fato de que a homossexualidade é uma categoria médica que surgiu em 1870 para designar um tipo de desejo definidor da subjetividade. Essa posição ignora, então, o fato de que a homossexualidade é histórica, mas também o fato de que ela se baseia no pressuposto do desejo como definindo um tipo de sujeito. Na Amazônia que lemos nas páginas de Belaunde, a sexualidade não constitui uma esfera independente de produção subjetiva que esteja estruturada na tipificação do desejo. Em outras palavras,

no que se refere às sexualidades amazônicas, não se trata de si, mas do outro: não é o que o sujeito deseja, mas o que oferece prazer à pessoa. Assim podemos entender as sexualidades amazônicas como acontecimentos (muitas vezes oníricos ou espirituais), mais do que disposições sexuais que correspondem a uma tipologia anterior à experiência. A palavra “homossexual” parece assim não servir para explicar a diversidade das sexualidades anteriores à colonização, na medida em que descaracteriza essas sexualidades como práticas corporais inscritas em dinâmicas relacionais singulares e variadas. Nesse sentido, a reflexão de Belaunde nos ajuda a recolocar o problema, de modo a compreender, ao contrário, a projeção da categoria “homossexual” como efeito de uma colonização contemporânea dos imaginários e práticas locais sobre gênero e sexualidade³.

O segundo capítulo, “Resguardo y sexualidades: una antropología simétrica de las sexualidades amazónicas en transformación”, foi também publicado em 2015 no contexto do seminário sobre as sexualidades indígenas. Aqui, Belaunde defende uma abordagem fundada na associação pan amazônica entre práticas rituais de dieta e o manejo dos fluidos do corpo. O estudo está acompanhado de pinturas recentes de artistas amazônicos que exprimem visões da sexualidade a partir de seus efeitos sociocosmológicos e processos históricos que são próprios à região.

O capítulo 3, “Fuerza de pensamiento, hedor de sangre: hematología amazónica y género”, apareceu primeiro em 2006 com o objetivo de desvendar o significado do sangue nas cosmologias amazônicas. Partindo dos estudos de Overing sobre as concepções piaroa relativas à menstruação, Belaunde explora comparativamente as ideias de diversos povos amazônicos sobre o manejo de sangue como prerrogativa feminina: memória incorporada nas mulheres do incesto primordial envolvendo Lua, figura masculina e grande *trickster* na Amazônia, e sua irmã. No capítulo seguinte, “Yo solta hacienda fuerza: historias de parto entre los Yine (Piro) de la Amazonía peruana”, publicado originalmente em 2003, a autora aborda também os processos fisiológicos femininos para caracterizá-los em termos indígenas. Nesse sentido, o parto surge como momento de produzir pessoas por meio do esforço físico e o suor do parto é a substância corporal constitutiva do parentesco. O parto é analisado por Belaunde como equivalente feminino da morte simbólica que experimentam os especialistas rituais masculinos no contexto do xamanismo. Entre os Yine na Amazônia, mas também em outros povos ameríndios, considera-se que a mulher que dá à luz de maneira autossuficiente atravessa um processo de amadurecimento pessoal, muitas vezes descrito como um combate transcendente ou uma guerra espiritual com figuras da alteridade perigosa. A terapia do parto difícil entre os Guna no Panamá, analisada por Lévi-Strauss (1949) e Severi (2002), mostra que a ideia do parto como um combate metafísico está mesmo espalhada entre os indígenas

3 Sobre gênero e sexualidade em contexto de intrusão da episteme colonial, recomendo as reflexões refinadas de Rita Laura Segato (2011, 2014).

da América Tropical, para além da Amazônia. A perspectiva de Belaunde sobre o parto é interessante porque restabelece a condição de agência das mulheres, cuja capacidade reprodutiva é pensada pela autora como conhecimento tradicional que se transmite em linha paralela de gênero, atualização do parentesco vivido entre mãe e filha por meio de conselhos e outras práticas envolvendo uma pedagogia nativa sobre o corpo e seus processos.

No último capítulo do livro, “Deseos encontrados: escuelas, profesionales y plantas en la Amazonía peruana”, Belaunde trabalha com o conceito de “desejo” de maneira ampla, de modo a incluir as expectativas indígenas de profissionalização como parte de uma economia das pulsões na Amazônia contemporânea. O “desejo de profissionalização” parece mesmo uma fórmula para explicar a história recente das cidades amazônicas, regiões em que, desde a chegada do caucho, o “desenvolvimento” sempre se produziu com base em uma exploração também sexual da população local. A perspectiva mantida pela autora me parece fundamental no sentido de contribuir com dados amazônicos para desnaturalizar a noção de “desejo”, forjada historicamente pela psicanálise como correspondendo a um tipo supostamente particular de pulsão, a libido, como se o desejo sexual fosse mesmo, em qualquer tempo e em qualquer lugar, alguma coisa que se possa separar completamente de outros desejos, constituindo um elemento inteiro da subjetividade. Como se o sexo fosse sempre a realização de um desejo que antecede a prática sexual. A ideia psicanalítica de que as pessoas apresentam um desejo que motiva a atividade sexual parece ainda largamente aceita no senso comum e nos círculos acadêmicos. Foucault mostrou que o conceito de “desejo” ou “libido” é justamente o que permite traçar uma continuidade entre os pensamentos de Freud e Santo Agostinho. Esses autores, em diferentes épocas e com propósitos diversos, teriam promovido uma “libidinização do sexo” (Foucault 2018), isto é, inscreveram a prática sexual em um regime de desejos que se complementam. Mas a crítica mais interessante ao conceito de desejo talvez venha de John H. Gagnon, teórico dos “roteiros sexuais” (“*sexual scripts*”) que, em seu livro *An Interpretation of Desire* (2004), defende uma tese radicalmente construcionista. Para Gagnon, a conduta sexual responde ao aprendizado de sentidos sociais envolvendo estados físicos e de consciência, incluindo aspectos cuja natureza não é propriamente sexual. Pensando com Belaunde, trata-se então de uma concepção “encontrada” do desejo, em que o evento sexual surge como agenciando sentidos múltiplos que se encontram. A convergência entre desejo sexual e “outros desejos” tem sido brilhantemente trabalhada pela antropologia brasileira em contexto não indígena, desde Néstor Perlongher até os trabalhos mais recentes de Adriana Piscitelli.

Quero terminar a presente apreciação de *Sexualidades Amazônicas* chamando atenção para a dimensão programática que o livro permite estabelecer em um

momento de aparecimento de novos trabalhos sobre a vida sexual na América indígena. Os problemas colocados por Belaunde permitem classificar os estudos sobre as sexualidades indígenas com base em uma disjuntiva fundamental quanto aos usos e abusos transculturais da noção de “desejo”. Os estudos sobre as sexualidades indígenas podem então se distinguir, por um lado, entre aqueles que buscam definições a partir do ato sexual (e se perguntam: como os índios estão realizando seus desejos?), e, por outro lado, aqueles que se dedicam a compreender a vida sexual como um regime de relações que ultrapassa os limites de um único ato (e se perguntam: o que está acontecendo em torno do sexo?). No caso daqueles trabalhos interessados especificamente pela prática sexual dos índios, penso que eles terão dificuldades para obter dados consistentes. Mesmo se existe uma referência recorrente e incontornável aos temas da sexualidade na mitologia, nos rituais e no humor cotidiano ameríndio, não há entre esses povos dispositivos de produção de um discurso individualizado sobre a prática sexual da própria pessoa, como é o caso da confissão cristã e da psicanálise no Ocidente. Penso que esses trabalhos representariam antes de tudo uma transposição da nossa “vontade de saber”, triunfo da nossa moral que exige respostas do sexo (Foucault 1976). No caso dos estudos privilegiando a vida sexual integrada com o tecido social, essas pesquisas não estariam fazendo perguntas estrangeiras, mas atentas ao modo como as pessoas estão mostrando o seu mundo. O verbo “mostrar” é aqui particularmente importante⁴, no sentido de conceber a vida sexual como parte da vida expressiva (e libertar o sexo dos porões da “vida psíquica”). Em vez de fazer uma pergunta - “qual é o seu desejo?” -, olhar para como as pessoas estão vivendo seus prazeres permitirá que a antropologia capture o mais importante do que elas têm a mostrar sobre o seu mundo. Permitirá, enfim, que a antropologia valha a pena.

⁴ Entre os Guna no Panamá, o verbo “mostrar” (*oyoged*) é utilizado em diferentes situações para exprimir o estilo da pessoa nas relações, como essa pessoa “pensa por dentro” (incluindo aqui sua identificação de gênero). Cf. Madi Dias (2017, 2018a, 2018b).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLARD, Olivier

2003 *Emotions and Relations: A Point of View on Amazonian Kinship*. MPhil thesis, University of Cambridge.

2010 *Morality and Emotion in the Dynamics of an Amerindian Society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)*. PhD dissertation, University of Cambridge.

2016 “Anthropology of Emotion”. In: JACKSON, J. (ed). *Oxford Bibliographies in Anthropology*. Nova York, Oxford University Press [online].

BATESON, Gregory

- 1936 *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Cambridge, Cambridge University Press.

BELAUNDE, Luisa Elvira

- 1992 *Commensality, Gender and Community amongst the Airo-Pai of the Peruvian Amazonia (Secoya)*. Londres, London School Of Economics.
- 1994 "Parrots and Oropendolas: The Aesthetics of Gender Relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 80: 95-111.
- 2001 *Vivendo Bien: Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana*. Lima, CAAAP.
- 2005 *El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima, Universidad Mayor Nacional de San Marcos.

DESCOLA, Phillipe

- 2001 "The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia". In: GREGOR, T. & TUZIN, D. (eds). *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley, University of California Press, pp. 91-114.

FOUCAULT, Michel

- 1976 *Histoire de la sexualité, tome I: La Volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- 2018 *Histoire de la sexualité, tome IV: Les Aveux de la chair*. Paris, Gallimard.

GAGNON, John

- 2004 *An Interpretation of Desire: Essays in the Study of Sexuality*. Chicago, University of Chicago Press.

GOW, Peter

- 1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.
- 2000 "Helpless: the affective preconditions of Piro social life". In: Overing, J. & Passes, A. (eds.). *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London, Routledge, pp. 46-63.

LEA, Vanessa

- 1994 "Gênero feminino mebengokre (kayapó): desvelando representações desgastadas". *Cadernos Pagu*, n.3: 85-116.

1999 “Desnaturalizando gênero na sociedade Meben-
gokre”. *Revista Estudos Feministas*, v. 7 (1-2): 176-194.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1936 “Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bo-
roro”. *Journal de la Société des américanistes*, v. 28 (2): 269-304.

1949 “L'Efficacité symbolique”. *Revue de l'histoire des religions*, v. 135 (1): 5-27.

MADI DIAS, Diego

2017 “A aliança enquanto drama: est/ética da masculinidade no contexto de
uma economia afetiva uxorilocal (Guna, Panamá)”. *Mana*, v. 23 (1): 77-108.

2018 “Entre a infância e o sonho: pedagogia Guna da autonomia
(Panamá)”. *Horizontes Antropológicos*, v. 24 (51): 315-338.

2018 “O parentesco transviado, exemplo Guna”. *Se-
xualidad, Salud, Sociedad*, n. 29: 25-51.

McCALLUM, Cecilia

1989 *Gender, Personhood and Social Organisation among the Cashi-
nahua of Western Amazonia*. Londres, University of London.

1999 “Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxi-
nauá”. *Revista Estudos Feministas*, v. 7 (1-2): 157-175.

2001 *Gender and Sociality in Amazonia: How real People are Made*. Oxford, Berg.

2013 “Nota sobre as categorias 'gênero' e 'sexualidade' e os po-
vos indígenas”. *Cadernos Pagu*, n. 41: 53-61.

OVERING, Joanna

1977 “Orientation for Paper Topics” and “Comments”: Symposium ‘Social
Time and Social Space in Lowland South American Societies’. *Actes
du XLII Congrès International des Américanistes*, v. 2, : 9-10, 387-94.

1986 “Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis”. *In-
ternational Journal of Moral and Social Studies*, v. 1 (2): 135-56.

1999 “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em
uma comunidade amazônica”. *Mana*, v. 5 (1): 81-107.

OVERING, Joanna & PASSES, Alan

2000 *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Con-
viviality in Native Amazonia*. Londres, Routledge.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, v. 32: 2-19.

SEGATO, Rita

- 2011 “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. In: QUIJANO, A. & NAVARRETE, J. (orgs). *La cuestión descolonial*. Lima, Universidad Ricardo Palma.
- 2014 “La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad”. In: BELAUSTEGUIGOITIA, M. & SALDAÑA, J. (orgs). *Des/posesión: género, territorio y luchas por la naturaleza*. México, DF, PUEG-UNAM.

SEVERI, Carlo

- 2002 “Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the ritual use of language”. *Social Anthropology*, v. 10 (1): 23-40.

STRATHERN, Marilyn

- 2001 “Same-Sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparisons”. In: GREGOR, T. & TUZIN, D. (eds). *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley, University of California Press, pp. 221-241.

SURRALLÉS, Alexandre

- 1998 “Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones”. *Anthropologica*, v. 16 (16): 291-304.
- 2003 *Au Coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris, CNRS Éditions et Maison des sciences de l’Homme.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1979 “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. *Boletim do Museu Nacional*, v. 32: 40-49.
- 1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP-FAPESP, pp. 149-210.